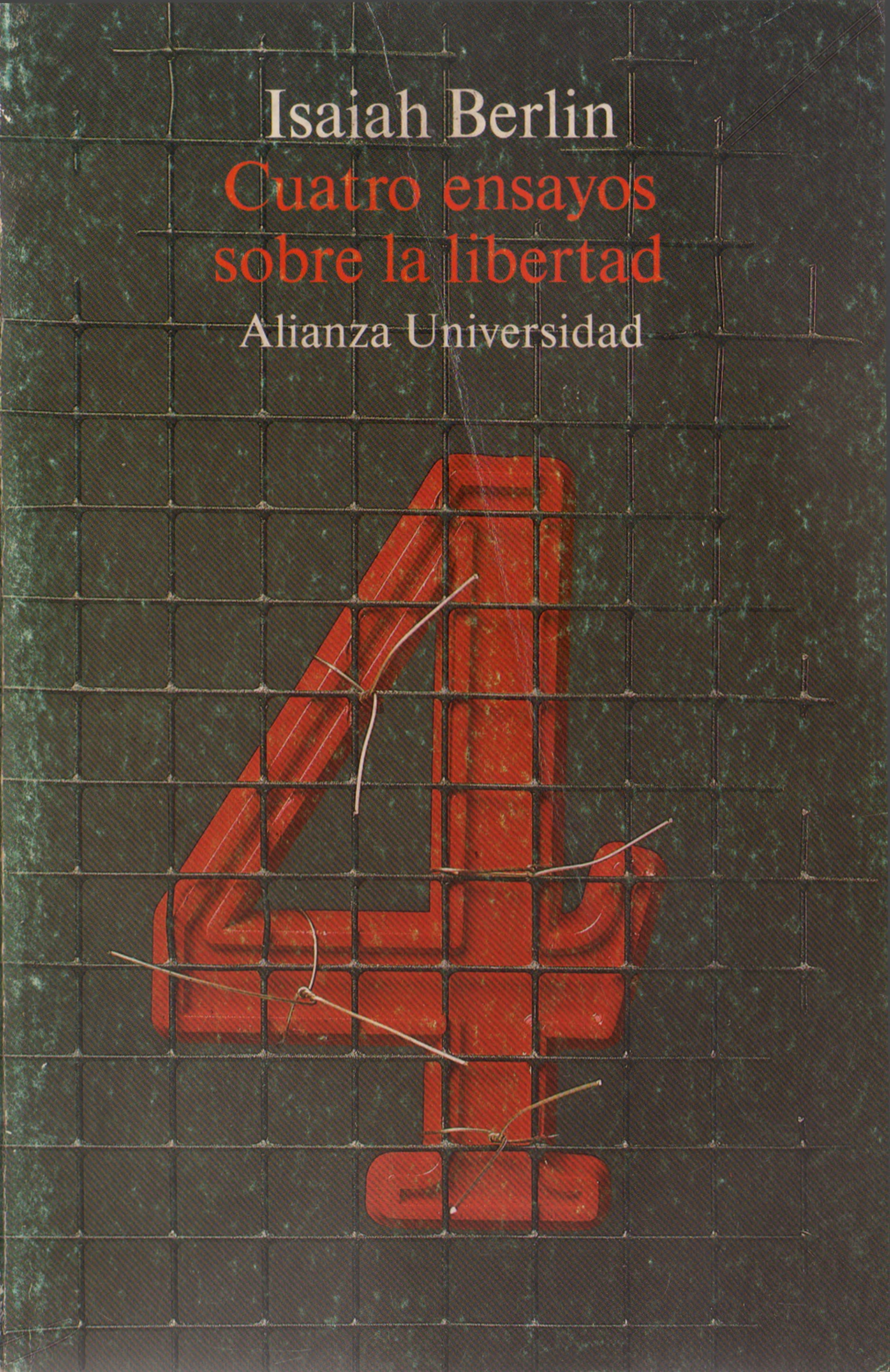

Isaiah Berlin
Cuatro ensayos sobre la libertad
Alianza Universidad

CUATRO ENSAYOS SOBRE LA LIBERTAD constituyen una de las obras más representativas del pensamiento de ISAIAH BERLIN, tanto en lo que respecta a la originalidad de sus ideas como en lo que concierne al carácter brillante e incisivo de su estilo. «Las ideas políticas en el siglo XX» —publicado originalmente en la prestigiosa revista *Foreign Affairs*— pasa revista a las grandes corrientes del pensamiento de nuestra centuria; «La inevitabilidad histórica» —calificada por *The Economist* como «lo mejor que ha creado Berlin hasta ahora»— constituye una lúcida reflexión sobre los condicionamientos históricos de la acción humana. «Dos conceptos de libertad» es una defensa del pluralismo y de la libertad individual. Finalmente, «John Stuart Mill y los fines de la vida» se ocupa del papel que desempeñó el ideal de la libertad en el pensamiento de uno de sus más devotos campeones. En la larga introducción escrita para esta edición, Isaiah Berlin contesta a las críticas sobre sus ensayos formuladas por algunos destacados pensadores (E. H. Carr, Ernest Nagel, Morton White, S. H. Hampshire), dividiendo sus respuestas en cuatro apartados principales: el determinismo y su importancia en las ideas acerca de los hombres y de su historia; el lugar de los juicios de valor, especialmente los juicios morales, en el pensamiento histórico y social; la distinción en el ámbito de la teoría política entre libertad positiva y libertad negativa; finalmente, la cuestión del monismo y de la unidad o armonía de los fines humanos.

Alianza Editorial

Cubierta Daniel Gil

Isaiah Berlin

Cuatro ensayos sobre la libertad

Alianza
Editorial

Título original:
Four Essays on Liberty. Esta obra ha sido publicada en inglés por Oxford University Press.

Versión española de
Belén Urrutia para «Las ideas políticas»,
Julio Bayón para «La inevitabilidad histórica» y «Dos conceptos de libertad»,
Natalia Rodríguez Salmones para «John Stuart Mill y los fines de la vida»

Calle Milán, 38, 28043 Madrid; teléf. 200 00 45
ISBN: 84-206-2523-X
Depósito legal: M. 2.141-1988
Fotocomposición: EFCA, S. A.
Avda. Dr. Federico Rubio y Galí, 16. 28039 Madrid
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

INDICE

INTRODUCCION

L'on immole à l'être abstrait les êtres réels: et l'on offre au peuple en masse l'holocauste du peuple en détail.

Benjamín Constant, *De l'esprit de conquête.*

I

El primero de los cuatro ensayos de este libro apareció en el número de 1950 de la revista neoyorquina *Foreign Affairs;* los otros tres provienen de conferencias [1]. Tratan de varios aspectos de la libertad individual. En primer lugar, se refieren a las vicisitudes por las que ha pasado esta idea en las luchas ideológicas de nuestro siglo; en segundo lugar, del significado que se le da en los escritos de los historiadores, sociólogos y escritores que examinan los presupuestos y métodos de la Historia o de la Sociología; en tercer lugar, de la importancia que tienen las dos concepciones fundamentales de la libertad en la historia de las ideas, y, finalmente, del papel que ha tenido el ideal de la libertad individual en las ideas de uno de sus más devotos defensores, John Stuart Mill.

El primero y el último de estos ensayos dieron lugar a pocos comentarios. El segundo y el tercero estimularon una amplia contro-

---

[1] Doy las gracias a las instituciones que me invitaron a dar estas conferencias, y a los respectivos editores de estos ensayos por darme permiso para volverlos a publicar.

versia, que también ha sido, a mi entender, fructífera. Puesto que algunos de mis contrarios han puesto objeciones que me parecen pertinentes y justas, me propongo dejar claro en qué creo que soy convicto de ideas erróneas u oscuras; otras censuras (como espero hacer ver) me parecen equivocadas. Algunos de mis más duros críticos atacan mis opiniones sin aducir hechos o argumentos, o imputándome opiniones que yo no sostengo, e incluso, aunque esto se deba a veces a falta de claridad por mi parte, no me siento obligado a discutir, ni menos a defender, posiciones que en algunos casos me parecen tan absurdas como a aquellos que las atacan [2].

Las cuestiones fundamentales que me separan de mis críticos pueden reducirse a cuatro puntos: primero, el determinismo y su importancia en las ideas que tenemos de los hombres y de su historia; segundo, el puesto que tienen los juicios de valor en el pensamiento histórico y social, especialmente los juicios morales; tercero, la posibilidad y deseabilidad de distinguir en el ámbito de la teoría política entre lo que los escritores modernos han llamado libertad «positiva» y la libertad «negativa», y la importancia que tiene esta distinción para la subsiguiente diferencia que hay entre la libertad y las condiciones de la libertad, así como la cuestión de por qué es valioso querer o tener libertad de una clase o de otra, y, finalmente, la cuestión del monismo, es decir, de la unidad o armonía de los fines humanos. A mí me parece que el desfavorable contraste que se ha establecido a veces entre la libertad «negativa» y otros fines sociales y políticos, evidentemente más positivos, perseguidos por los hombres —tales como la unidad, la armonía, la paz, el dirigirse a sí mismo, la justicia, el gobernarse a sí mismo, el orden y la cooperación en la persecución de fines comunes—, tiene sus raíces, en algunos casos, en la vieja doctrina según la cual todas las cosas buenas están ligadas unas con otras en una única totalidad perfecta o, por lo menos, no pueden ser incompatibles entre sí. Esto lleva consigo como corolario que la realización de la estructura que ellas forman constituye el único fin verdadero de toda actividad racional, tanto pública como privada. Si esta

---

[2] Aunque no he cambiado el texto de una manera radical, he introducido un cierto número de modificaciones con el fin de aclarar algunos de los puntos fundamentales que han entendido mal mis críticos y revisores. Estoy sumamente agradecido a los profesores S. N. Hampshire, H. L. A. Hart y Tomás Nagel, y al señor Patrick Gardiner por llamarme la atención sobre determinados puntos oscuros y sobre algunos errores. He hecho lo posible para subsanarlos, sin satisfacer por completo —estoy seguro— a estos distinguidos críticos que tanto me han ayudado.

creencia resultara ser falsa o incoherente, esto podría destruir o debilitar muchas ideas y actividades presentes y pasadas y, por lo menos, tener impacto en las concepciones que se tienen de la libertad personal y social, y en el valor que se les atribuye. Este tema es, por tanto, fundamental.

Permítaseme empezar con la cuestión más cacareada de todas en cuanto que afecta a la naturaleza humana: la cuestión del determinismo, sea causal o teleológico. Mi tesis no es, como han sostenido algunos de mis más vehementes críticos, que sea cierto (y menos aún que yo pueda demostrarlo) que el determinismo es falso, sino sólo que los argumentos en favor suyo no son concluyentes, y que si alguna vez se convierte en una creencia aceptada por muchos y entra a formar parte de la estructura del pensamiento y la conducta de la gente, dejarían de ser operantes o, si no, tendría que ser cambiado drásticamente el significado y el uso de ciertos conceptos y palabras que son fundamentales en el pensamiento humano. Esto lleva consigo como corolario que el uso existente de estas palabras y conceptos básicos constituye una prueba, desde luego no en favor de la proposición que dice que el determinismo es falso, sino de la hipótesis de que muchos de los que profesan esta doctrina rara vez practican lo que predican, si es que lo practican alguna vez, y de que (si mi tesis es válida) es curioso que no parezcan estar enterados de lo que parece ser a primera vista una falta de correspondencia entre sus teorías y sus convicciones verdaderas, tal como éstas se expresan en lo que hacen y en lo que dicen. El hecho de que el problema del libre albedrío sea tan antiguo como los estoicos, que haya atormentado tanto a los hombres corrientes como a los que se dedican a la Filosofía, y sea excepcionalmente difícil formularlo con claridad; el hecho de que las discusiones que sobre él han tenido lugar en la Edad Media y en la Moderna, aunque hayan logrado un análisis más fino del conjunto de conceptos implicados en su problemática, esencialmente no nos hayan acercado a una solución definitiva, y el hecho de que, mientras que algunos hombres por naturaleza parezcan sorprenderse ante él, otros consideren tal perplejidad como mera confusión que ha de ser aclarada por una única recia solución filosófica, confieren al determinismo un *status* especial en el conjunto de los problemas filosóficos. En estos ensayos no he hecho ningún intento sistemático de discutir el problema del libre albedrío como tal, sino que principalmente he tratado de la importancia que éste tiene para la idea de la causalidad en la historia. Respecto a esto, sólo puedo reafirmar mi te-

sis originaria de que a mí me parece evidentemente inconsecuente decir, por una parte, que cualquier acontecimiento está completamente determinado por otros (cualquiera que sea el *status* que tenga esta proposición) [3], y, por otra, que los hombres son libres para elegir, al menos, entre dos posibles maneras de actuar, y no sólo en el sentido de poder hacer lo que eligen hacer (y porque lo hacen), sino también en el sentido de no estar determinados por causas que no están bajo su control. Si se acepta que todo acto de voluntad o de elección está completamente determinado por sus antecedentes respectivos, a mí me parece (a pesar de todo lo que se ha dicho en contra) que tal creencia es incompatible con la idea de poder elegir que sostienen los hombres comunes, y también los filósofos cuando no están defendiendo conscientemente una posición determinista. Más específicamente, yo no creo que sea viable que la creencia en el determinismo disminuya el hábito de alabar y culpar moralmente a los hombres por sus acciones, de felicitarles y condenarles, implicando con esto que son moralmente responsables de ellas, ya que no podían haber obrado de manera diferente; es decir, ya que no tenían necesidad de haber obrado como lo hicieron (entendiendo este «podían» y este «no tenían necesidad» en un sentido que no es puramente lógico o legal, sino en el que usan estos términos en el discurso ordinario empírico, tanto el hombre de la calle cuanto los historiadores). No hay duda de que los deterministas podrían usar las mismas palabras para expresar admiración o desagrado por las características o por los actos humanos, y tales funciones se pueden retrotraer a los primeros años de la sociedad humana. Sea como sea, si no se presuponen la libertad de elección y la responsabilidad, en el sentido que Kant usó estos términos, se aniquila, por decirlo así, por lo menos una de las maneras en que normalmente se usan ahora. El determinismo claramente priva a la vida de toda una escala de expresiones morales. Muy pocos de sus defensores se han hecho la pregunta de qué es lo que contiene esta escala (sea o no deseable) y de cuál sería el efecto que su eliminación produciría en nuestro pensamiento y en nuestro lenguaje. De aquí que yo crea que, sea o no sea verdad alguna forma de determinismo, están equivocados aquellos historiadores o filósofos de la historia que sostienen que la responsabilidad y el determinismo no son

[3] Parece ser un juicio universal sobre la naturaleza de las cosas. Pero apenas puede ser francamente empírico, pues ¿qué experiencia podría contar como prueba en contra de él?

nunca incompatibles entre sí [4], y que, a su vez, esté o no esté justificado algún tipo de creencia en la realidad de la responsabilidad moral, lo que parece claro es que estas posibilidades se excluyen mutuamente: ambas creencias pueden ser infundadas, pero las dos no pueden ser verdad al mismo tiempo. No he intentado dar la razón a ninguna de estas alternativas, sino sólo defender que los hombres siempre han presupuesto en su discurso ordinario la libertad de elegir. Y defiendo que si verdaderamente se convencen de que esta creencia era errónea, la revisión y transformación de ideas y términos básicos que esta realización exigiría sería mayor y más inquietante de lo que parecen darse cuenta la mayoría de los deterministas contemporáneos. Más allá de esto no he ido, ni me propongo ir ahora.

Es infundado creer que yo emprendí la tarea de demostrar que el determinismo es falso, sobre lo que se han basado muchas de las críticas que se han hecho a mis argumentos. Me veo obligado a decir esto con alguna insistencia, ya que algunos de mis críticos (especialmente el señor E. H. Carr) persisten en atribuirme la pretensión de haber refutado al determinismo. Pero esto, igual que otra extraña opinión que se me atribuye, a saber, que los historiadores tienen un positivo deber de moralizar, es una postura que no he defendido ni sostenido nunca. Este es un tema al que tendré ocasión de volver más tarde. Más específicamente, me han achacado confundir el determinismo con el fatalismo [5]. Pero esto también es un completo error. Supongo que lo que se quiere decir o implicar con la idea de fatalismo es la opinión de que las decisiones humanas son meros subproductos, epifenómenos, incapaces de influir en los acontecimientos que siguen su curso inescrutable con independencia de los deseos humanos. Yo no he atribuido nunca esta postura tan poco plausible a ninguno de mis contrarios. La mayoría de ellos se adhieren al «autodeterminismo», a la doctrina según la cual los caracteres, las«estructu-

[4] Qué tipo de incompatibilidad sea —lógica, conceptual, psicológica o de otra clase—, es una cuestión a la que no me ofrezco a responder. A mí me parece que se necesitan más investigaciones filosóficas para determinar qué relaciones hay entre las creencias que se tienen sobre los hechos y las actitudes (o creencias) morales, así como la lógica y la psicología de estas relaciones. Yo creo que no es admisible, y que apunta a un problema y no a una solución, la tesis de que no hay ninguna relación lógica importante; por ejemplo, la tesis, frecuentemente atribuida a Hume, que defiende la división entre los hechos y los valores.

[5] Véase A. K. Sen, «Determinism and historical predictions», *Inquiry*, número 2, Nueva Delhi. 1959, pp. 99-115. También Gordon Leff en *The tyrany of concepts*, pp. 146-9.

ras de la personalidad», las emociones, las actitudes, las elecciones y las decisiones de los hombres, así como los actos que provienen de ellos, tienen un decisivo papel en lo que sucede, pero son el resultado de causas psíquicas, físicas, sociales e individuales, las cuales, a su vez, son efecto de otras causas, y así sucesivamente en secuencia interminable. Según la versión más conocida de esta doctrina, yo soy libre si puedo hacer lo que quiera y, quizá, elegir entre dos maneras de obrar que se me presentan cuál es la que voy a adoptar. Pero mi elección está determinada causalmente, pues si no lo estuviera sería un acontecimiento fortuito, y estas dos alternativas agotan todas las posibilidades, de manera que decir que la elección es libre en algún otro sentido que no sea ni causal ni fortuito es intentar decir algo que no tiene ningún sentido. Esta opinión clásica, que para la mayoría de los filósofos parece resolver el problema del libre albedrío, a mí me parece que es simplemente una variante de la tesis general determinista y significa eliminar la responsabilidad no menos que la elimina su variante «más estricta». Tal «autodeterminismo» o «determinismo débil», en el que muchos pensadores han llegado a descansar desde que originalmente lo formulara el sabio estoico Crisipo, fue definido por Kant como «subterfugio miserable». William James le puso la etiqueta de «determinismo suave» y le llamó, quizá de una manera demasiado dura, «cenagal de evasión».

No puedo comprender cómo pueda decirse de Elena de Troya no sólo que su cara fue la que lanzó un millar de barcos, sino que también fue responsable (y no meramente la causa) de la guerra de Troya, si ésta fue debida solamente a algo que fue el resultado no de una decisión libre —fugarse con Paris—, que no era necesario que Elena hubiese tomado, sino solamente el resultado de su irresistible belleza. El señor Sen, en su crítica clara y formulada con moderación, concede, a diferencia de algunos de sus aliados: que, en todo caso, hay una inconsecuencia entre algunos significados implicados en el contenido de los juicios morales ordinarios, por una parte, y el determinismo, por otra. Sin embargo, niega que la creencia en el determinismo tenga que eliminar la posibilidad de los juicios morales racionales, basándose en que éstos pueden seguir siendo utilizados para influir en la conducta de los hombres, actuando como estímulos o frenos: En términos similares, el profesor Ernest Nagel, en el curso de una argumentación característicamente escrupulosa y lúcida [6], dice

[6] *The structure of science*, Nueva York, 1961, pp. 599-604. También, del mismo

que, incluso presuponiendo el determinismo, el alabar, el culpar y el presuponer la responsabilidad podrían afectar en general a la conducta humana, por ejemplo, produciendo algún efecto en la disciplina, en el esfuerzo y en cosas parecidas, mientras que (probablemente) no afectarían de esta manera a los procesos digestivos o a la circulación de la sangre de ningún hombre. Puede que esto sea verdad, pero no afecta a la cuestión fundamental. Nuestros juicios de valor —elogios o condenas de los actos o caracteres de los hombres que han muerto— no pretenden solamente, ni siquiera primariamente, tener la función de ser instrumentos útiles que animen o amenacen a nuestros contemporáneos, ni de ser guía para la posteridad. Cuando los emitimos no intentamos meramente influir en las acciones futuras (aunque, de hecho, también lo hagamos) ni sólo formular juicios cuasi estéticos, como cuando damos testimonio de la belleza o fealdad, de la inteligencia o estupidez, y de la generosidad o avaricia de los demás (o de nosotros mismos), atributos que simplemente intentamos clasificar con arreglo a una escala de valores. Si alguien me alaba o me condena por haber decidido algo, yo no digo siempre que «así es como me han hecho», o que «no puedo por menos que actuar de esa manera», o que esa persona «siga diciendo eso mismo porque produce en mí un efecto estupendo y fortalece (o debilita) mi resolución de ir a la guerra o de afiliarme al Partido Comunista». Puede que sus palabras, así como la posibilidad de premios y castigos, afecten a la conducta de una manera importante, y esto las hace útiles y peligrosas. Pero no se trata de eso. Se trata de si tales alabanzas, condenas, etc., son o no merecidas y moralmente apropiadas. Se puede imaginar fácilmente un caso en el que pensemos que un hombre merece que se le condene, pero que, a su vez, consideremos que manifestar dicha condena puede producir efectos negativos, por lo que no digamos nada en absoluto. Pero esto no cambia el carácter que tiene lo que este hombre merece, lo cual implica, cualquiera que sea su análisis, que este agente podía haber decidido otra cosa, y no sólo que podía haber actuado de otra manera. Si yo juzgo que en realidad la conducta de un hombre estaba determinada y que no podía haber obrado (sentido o pensado) de otra manera (o haber deseado o elegido otra cosa), debo considerar inapropiada para su caso esa manera de alabarle o condenarle. Si el determinismo es verdad, los concep-

---

autor, «Determinism in history», *Philosophy and phenomenological research*, volumen XX, núm. 3, marzo, 1960, pp. 311-17.

tos de mérito o merecimiento, tal como se entienden generalmente, no tienen ninguna aplicación. Si todas las cosas, acontecimientos y personas están determinados, el premio y el castigo se convierten, desde luego, en instrumentos puramente pedagógicos, rotatorios y amenazadores, o si no son sólo cuasi descriptivos, se sitúan en una escala cuyos grados están en función de la distancia que guardan respecto a un ideal. Explican las cualidades de los hombres, lo que son y lo que pueden ser y hacer, y pueden cambiar estas cualidades y, desde luego, pueden ser utilizados como medios conscientes para conseguirlas, como cuando premiamos o castigamos a un animal; salvo que en el caso de los hombres presuponemos que nos podemos comunicar con ellos, lo cual no podemos hacer en el caso de los animales. Esto es lo fundamental del determinismo «suave», de la llamada doctrina Hobbes-Hume-Schlick. Sin embargo, si las ideas de merecimiento, mérito, responsabilidad, etc., se basaran en la idea de libre elección que no es completamente causada, dichas ideas, según esta doctrina, resultarían ser irracionales e incoherentes y serían abandonadas por los hombres racionales. La mayoría de los intérpretes de Spinoza suponen que él sostuvo precisamente esto, y muchos de ellos creen que tenía razón. Pero, independientemente de que Spinoza sostuviera esa idea o tuviera razón, mi tesis es que la mayoría de los hombres y la mayoría de los filósofos e historiadores no hablan ni actúan como si creyeran en esta doctrina. Pues si se acepta genuinamente la tesis determinista, ésta debe cambiar radicalmente por lo menos a los hombres que quieren ser racionales y consecuentes. El señor Sen, con admirable consecuencia y candor, nos explica, por supuesto, que cuando los deterministas hablan de premios y castigos morales son como los ateos que todavía siguen mencionando a Dios o como los amantes que hablan de ser fieles «hasta el final de los tiempos» [7]; tal manera de hablar es hiperbólica y no debe tomarse en sentido literal. Por lo menos, esto concede (no como la mayoría de los deterministas) que si estas palabras se tomaran en sentido literal habría en ellas algo erróneo. Por mi parte, no veo ninguna razón para suponer que la mayoría de los que hablan de esa manera, implicando con ello la posibilidad de elegir libremente entre dos alternativas, sea en el futuro o en el pasado, no quieren decir lo que dicen literalmente, sino de un modo metafórico y retórico, o de la manera como ha-

[7] *Op. cit.*

blaba Mr. Pickwick. El profesor Ernest Nagel indica que los deterministas que, como Bossuet, creían en la omnipotencia y omniscencia de la Providencia y en el control que ésta tiene sobre todos los pasos que den los hombres, atribuían libremente, sin embargo, responsabilidad moral a los individuos, y que los que creen en fes deterministas —los musulmanes, los calvinistas, etc.— no han dejado por eso de atribuir responsabilidades ni de dar muchos premios y castigos [8]. Como mucho de lo que dice el profesor Nagel, esto es perfectamente verdad [9]. Pero no tiene nada que ver con esta cuestión: el hecho de que no sean coherentes todas las creencias humanas no es ninguna novedad. Estos ejemplos no hacen más que señalar el hecho de que, evidentemente, los hombres encuentran que es perfectamente posible suscribirse al determinismo en sus estudios y olvidarlo en sus vidas. El fatalismo no ha alimentado pasividad en los musulmanes ni ha consumido el vigor de los calvinistas o de los marxistas, aunque algunos de estos últimos temieran que pudiese consumirlo. A veces la práctica desmiente a la profesión, por muy sinceramente que ésta se mantenga.

El señor E. H. Carr va mucho más lejos. Nos dice: «El hecho es que todos los actos humanos son tanto libres como determinados, según el punto de vista en que se los considere.» Y a su vez: «Los seres humanos adultos son responsables de su propia personalidad» [10].

---

[8] *The structure of science*, pp. 603-4

[9] Véase una argumentación parecida, pero igualmente no convincente, en la conferencia inaugural dada por el profesor Sydney Pollard en la Universidad de Sheffield (*Past and present*, núm. 30, abril 1965, pp. 3-22). Mucho de lo que dice el profesor Pollard me parece que es válido y que merece la pena que se diga; pero su idea, apoyada por una apelación a la historia, de que las profesiones que hagan los hombres deben ser consecuentes con su manera de obrar, es lo menos sorprendente para un historiador. El profesor Nagel (*op. cit.*, p. 602) sugiere que la creencia en la libertad puede tener tanta relación con el determinismo como la que tiene la convicción de que una mesa tiene una superficie dura con la hipótesis de que está compuesta de electrones giratorios; estas dos descripciones responden a cuestiones que están en niveles diferentes y, por tanto, no se oponen entre sí. A mí me parece que esto no se presta a un paralelismo adecuado. Creer que la mesa es dura, sólida, que está en reposo, etc., no lleva consigo ninguna creencia sobre los electrones y, en principio, es compatible con cualquier doctrina acerca de ellos: estos dos niveles no se tocan. Pero si yo supongo que un hombre obró libremente y después me dicen que obró de esa forma porque «estaba hecho de esta manera» y no podía haber obrado de otra, yo supongo, desde luego, que con ello se niega algo que yo creía antes.

[10] *What is history?*, Londres, 1964, p. 95.

A mí me parece que esto es presentarle al lector un acertijo insoluble. Si el señor Carr quiere decir que los seres humanos pueden transformar la naturaleza de su personalidad, aunque sigan siendo los mismos todos los antecedentes, entonces niega la causalidad, y si no pueden transformarla y pueden explicarse por completo todos sus actos por su carácter, entonces no tiene sentido hablar de responsabilidad (en el sentido corriente que tiene esta palabra, el cual implica culpabilidad moral). No hay duda de que el término «poder» tiene muchos sentidos, y sobre esto han aclarado mucho las importantes distinciones que han hecho los agudos filósofos modernos. Sin embargo, si, literalmente, yo no puedo hacer a mi carácter o a mi conducta diferentes de lo que son mediante un acto de elección (o mediante todo un conjunto ordenado de tales actos), que no esté totalmente determinado por antecedentes causales, yo no veo en qué sentido normal una persona racional puede considerarme moralmente responsable de este carácter o de esta conducta. En efecto, la idea de un ser moralmente responsable se convierte, en el mejor de los casos, en algo mitológico; esta criatura fabulosa entra en la categoría de las ninfas y los centauros. Los dos polos de este dilema nos han acompañado por más de dos milenios, y es inútil intentar evitarlos o debilitarlos con la cómoda afirmación de que todo depende del punto de vista que consideremos esta cuestión. Este problema que preocupó a Mill (y al que, en último término, dio una solución tan confusa), de cuyos tormentos escapó William James sólo por leer a Renouvier, y que todavía está en el primer plano de la atención filosófica, no puede darse de lado diciendo que las cuestiones que resuelve el determinismo científico son diferentes de las que resuelve la doctrina del voluntarismo y de la libertad de elección entre dos alternativas, o que estos dos tipos de cuestiones surgen a «niveles» diferentes, de manera que la confusión de esos «niveles» (o de sus correspondientes categorías) ha dado origen a un seudoproblema. La cuestión, cuyas soluciones rivales son el determinismo y el indeterminismo, cualesquiera que sean los puntos oscuros que éstos tengan, es una sola cuestión, y no dos. Qué clase de cuestión sea —empírica, conceptual, metafísica, pragmática o lingüística— y qué esquema o modelo de hombre o naturaleza va implícito en los términos que se usen en ella, son grandes temas filosóficos, pero estaría fuera de lugar discutirlos aquí.

Sin embargo, aunque no sea más que porque algunas de las críticas más agudas hechas a mi tesis provienen de filósofos que se preocupan de este tema fundamental, este no puede ser ignorado por com-

pleto. Así, el profesor J. A. Passmore [11] se apresura a presentar dos consideraciones contra mí: a) que el concepto que tiene el observador del que hablaba Laplace, que puede predecir infaliblemente el futuro, ya que tiene el pertinente conocimiento de las condiciones antecedentes y de las leyes que necesita, no puede formularse en principio, porque la idea de una lista exhaustiva de todos los antecedentes de un acontecimiento no es coherente; nunca podemos decir de una situación que «éstos sean todos los antecedentes que hay, y que su inventario sea completo». Claramente esto es verdad. Sin embargo, aunque no se presentase al determinismo más que como una manera pragmática de obrar, según la cual «yo intento actuar y pensar basándome en el supuesto de que todo acontecimiento tiene una causa (o causas) suficientemente identificable», esto satisfaría las exigencias del determinista. Ahora bien: tal solución llevaría consigo una diferencia radical, pues quitaría efectivamente de la vida toda moralidad que funciona con ideas tales como la de responsabilidad, valor moral y libertad en sentido kantiano, y esto lo haría de una manera, y con las consecuencias lógicas, que los deterministas, por regla general, minimizan o se abstienen de examinar. *b*) Que cuanto más descubrimos de un acto a primera vista moralmente culpable, más probable es que nos demos cuenta de que, dadas las circunstancias especiales, los caracteres y las causas antecedentes que estaban implicadas, el que obró de esa manera no podía obrar de otra que creemos que podía haber obrado; le condenamos con demasiada facilidad por no haber sido o no haber hecho lo que no podía ser o hacer. La ignorancia, la falta de sensibilidad, la precipitación y la falta de imaginación oscurecen nuestro juicio y no nos dejan ver los verdaderos hechos; con frecuencia nuestros juicios son superficiales, dogmáticos, fáciles, irresponsables, injustos y bárbaros. Yo simpatizo con las consideraciones, humanas y civilizadas, que inspiran el veredicto del profesor Passmore. La ignorancia vencible, los prejuicios, los dogmas y la falta de comprensión han dado lugar a mucha injusticia y a mucha crueldad. No obstante, generalizar esto, como me parece que hace el profesor Passmore, es caer en la vieja falacia del *tout comprendre*, vestida con ropas modernas que pretenden desarmarnos. Si (como sucede a los que son capaces de una auténtica autocrítica) cuando más descubrimos de nosotros mismos, menos nos inclinamos a perdonarnos, ¿por qué debemos suponer que lo contrario es válido para los

---

[11] *Philosophical Review*, vol. 68, 1959, pp. 93-102.

demás y que sólo nosotros somo libres, mientras que los demás están determinados? Sacar a relucir las deletéreas consecuencias de la ignorancia o de la irracionalidad es una cosa; suponer que éstas son las únicas fuentes de indignación moral es una extrapolación ilícita; ello se seguiría de premisas de Spinoza, pero no necesariamente de otras premisas. Porque nuestros juicios sobre los demás sean frecuentemente superficiales o injustos no se infiere que no haya que juzgar nunca o que, en efecto, pueda evitarse el hacerlo; igualmente que si se prohibiera a los hombres contar porque algunos no saben sumar correctamente.

El profesor Morton White ataca mis argumentos desde un ángulo algo diferente [12]. Concede que se puede, por regla general, no condenar (como que «están mal») actos que no pudo por menos de perpetrar el que los hizo (por ejemplo, que Booth matara a Lincoln, en el supuesto de que estuviera determinado a elegir hacerlo, o en todo caso, a hacerlo, lo eligiera o no). O por lo menos el señor White cree que es despiadado echarle la culpa a un hombre por una acción que está determinada causalmente; despiadado e injusto, pero no inconsecuente con las creencias deterministas. Supone que podríamos concebir una cultura en la que tales veredictos morales fuesen normales. De aquí que pueda ser mera estrechez de miras por nuestra parte suponer que sea universal la incomodidad que sintamos al decir que están bien o mal los actos determinados causalmente, y que dicha incomodidad proviene de una categoría básica que rige la experiencia de todas las posibles sociedades. El profesor White examina qué es lo que se implica cuando se dice que un acto «está mal». A mí me interesan las expresiones tales como «culpable», «algo que no debías haber hecho» o «que merece ser condenado», ninguna de las cuales es equivalente a «estar mal», ni todas ellas necesariamente equivalentes entre sí. Pero incluso así, me pregunto si el profesor White, al encontrarse con un cleptómano, consideraría razonable decirle: «Es verdad que no puedes dejar de robar, aunque creas que está mal hacerlo. Por supuesto, debes querer evitarlo. Si sigues haciéndolo te juzgaremos no sólo como una persona que hace algo que está mal, sino también como alguien que merece que se le culpe moral-

---

[12] *Foundation of Historical Knowledge*, Nueva York, 1965, pp. 276 ss. No puedo pretender poder hacer justicia aquí a la interesante y compleja tesis que expone el brillante libro del profesor White. Espero hacerlo en alguna otra parte y le pido que me perdone por el carácter de resumen que tiene esta breve réplica.

mente. Y tanto si esto te refrena de seguir robando como si no, lo merecerás igualmente en ambos casos.» ¿No pensaría el profesor White que había algo gravemente erróneo en esta manera de enfocar este asunto, y no sólo en nuestra sociedad, sino en cualquier mundo en el que tuviese sentido esta terminología moral? ¿O pensaría que esta misma pregunta era prueba de insuficiente imaginación moral en el que la preguntaba? ¿Es solamente despiadado e injusto reprochar a los hombres lo que no pueden evitar hacer, o es también irracional, como la crueldad y la injusticia? Si le dijeras a un hombre que había traicionado a sus amigos cuando le estaban torturando, que no debía haberlo hecho, y que su acto era moralmente malo, aunque estés convencido de que, siendo como es, no podía por menos de querer obrar como lo hizo, ¿podrías dar razones que justificaran tu veredicto, si te presionaran para que lo hicieras? ¿Cuáles serían estas razones?: ¿que querías cambiar su conducta o la de otros para el futuro?, ¿o que querías desahogar tu respulsa? Si no fuera más que esto, no sería en absoluto cuestión de hacerle justicia. Si te dijeran que al condenar a un hombre eras injusto o estabas malignamente ciego porque no te habías molestado en examinar las dificultades con que había obrado este hombre, las presiones que habían actuado sobre él, etc., este tipo de reproche se basa en el supuesto de que en algunos casos, si no en todos, esta persona sólo podía haber evitado la decisión que tú condenas, de manera mucho menos fácil de lo que tú crees: a costa del martirio, del sacrificio de un inocente, o de algo que el que te critica cree que tú, como moralizante, no tienes derecho a exigir. De aquí que este crítico te reproche con razón que seas culpable de ignorancia o inhumanidad. Pero si de verdad pensaras que era imposible (causalmente) que el hombre en cuestión hubiese decidido lo que hubieses preferido que eligiera, ¿es razonable decir que, sin embargo, debía haberlo decidido? ¿Qué razones puede aducir, en principio, para atribuirle responsabilidad o aplicarle las normas morales (por ejemplo, las máximas kantianas que todos entendemos, las aceptemos o no) que tú crees que no es razonable aplicar en el caso de aquellos que no pueden decidirse más que por lo que se deciden, por ejemplo, los cleptómanos, los dipsómanos, y otras personas por el estilo? ¿Dónde establecerías tú la línea divisoria entre unos casos y otros, y por qué? Si las decisiones están determinadas causalmente en todos estos casos, cualesquiera que sean las diferencias que hay entre sus causas, compatibles en algunos casos con el uso de la razón (o, según algunas opiniones, idénticas a él) y en otro no, ¿por qué

es irracional culpar en un caso y no en el otro? Excluyo los argumentos utilitarios en favor de los premios, castigos, amenazas u otros incentivos, ya que el señor White, acertadamente en mi opinión, también los ignora para ceñirse al carácter moral de la culpa. Yo no entiendo porqué es más razonable (y no sólo menos fútil) culpar a un hombre, que psicológicamente no puede dejar de obrar como lo hace, por obrar de manera cruel, que culpar a un inválido físico por tener un miembro deformado. Godwin razonaba de tal manera que, según él, condenar a un asesino no es más o menos racional que condenar a su puñal. Por lo menos era consecuente con su fanatismo. Aunque su libro más conocido se titula *Political justice*, no es fácil determinar qué es lo que significa la justicia, como concepto moral, para un determinista convencido. Puedo establecer una escala con los actos justos e injustos, como con los actos legales e ilegales, y como con los melocotones maduros e inmaduros. Pero si un hombre no pudo por menos de obrar como lo hizo, ¿qué significaría decir que algo «le estuvo bien empleado»? La idea de justicia poética, del merecimiento justo, del merecimiento moral como tal, no solamente no tendría ninguna aplicación, si este fuera el caso, sino que también resultaría poco inteligible. Cuando Samuel Butler, en *Erewhom,* hace objeto de simpatía y compasión a los delitos, pero considera que la mala salud es una falta que es motivo de sanción, lo que quiere recalcar no es la relatividad de los valores morales, sino su irracionalidad en su propia sociedad: la irracionalidad de la culpa atribuida a las aberraciones morales o mentales, pero no atribuida a las aberraciones físicas o fisiológicas. No conozco otra manera más gráfica de presentar al público lo diferentes que serían nuestra terminología y nuestra conducta moral si fuéramos los deterministas científicos o verdaderamente consecuentes que algunos suponen que deberíamos ser. Por supuesto, los deterministas sociológicos, que son más rigurosos, dicen precisamente esto, y consideran que no sólo la retribución o la venganza, sino también la justicia —aparte de su sentido estrictamente legal—, considerada como norma o canon moral no determinado por reglas alterables, es una idea precientífica basada en la inmadurez y en el error psicológicos. En cuanto están en contra de esto, Spinoza y el señor Sen me parecen tener razón. Hay algunos términos que, si tomásemos en serio el determinismo, ya no deberíamos usar más, o usarlos en un sentido especial, como cuando hablamos de las brujas o de los dioses del Olimpo. Ideas tales como la de justicia, equidad, merecimiento y honradez tendrían que ser desde luego reexaminadas, si es

que hubiese que mantenerlas vivas y no relegarlas a representar el papel de ficciones descartadas, imaginaciones que la marcha de la razón ha hecho inofensivas, y mitos poderosos de nuestra juventud irracional, que el progreso del conocimiento científico ha hecho añicos, o en todo caso ha convertido en realidades inocuas. Si es válido el determinismo, éste es el precio que tenemos que pagar. Estemos o no dispuestos a pagarlo, enfrentémonos por lo menos con esta perspectiva.

Si nuestros conceptos morales son sólo de nuestra cultura y sociedad, aquello a lo que debemos acudir, para decírselo a una persona que pertenezca a esa cultura de la que habla el señor White y con la cual no estamos familiarizados, no es que dicha persona se esté contradiciendo al profesar el determinismo y, al mismo tiempo, continuar haciendo o implicando juicios morales de tipo kantiano, sino que está siendo incoherente, que nosotros no podemos comprender las razones que tiene para utilizar tales términos, y que su lenguaje, si pretende ser válido para el mundo real, deja de ser suficientemente inteligible para nosotros. Por supuesto, el hecho de que haya habido y, sin duda alguna, siga habiendo muchos pensadores, incluso en nuestra propia cultura, que al mismo tiempo profesen la creencia en el determinismo y, sin embargo, no se sientan inhibidos lo más mínimo para alabar o culpar moralmente con toda libertad e indicar a los demás lo que deberían decidir, solamente muestra, si yo tengo razón, que algunos pensadores normalmente lúcidos y autocríticos también pueden confudirse a veces. En otras palabras, lo que pretendo no es más que hacer explícito lo que no ponen en duda la mayoría de los hombres: que no es racional creer que las decisiones son causadas y, al mismo tiempo, considerar que los hombres son merecedores de reproches o indignación (o sus contrarios) por decidir obrar, o dejar de obrar, como deciden.

La suposición de que, si se mostrase que el determinismo es válido, habría que revisar drásticamente el lenguaje ético, no es una hipótesis psicológica o fisiológica, menos aún ética. Es una afirmación que se refiere a lo que permitiría o excluiría cualquier sistema de ideas que emplee los conceptos básicos de nuestra moralidad normal. La proposición de que no es razonable condenar a hombres que no tienen libertad para decidir no se basa en ningún conjunto especial de valores morales (que otra cultura pueda rechazar), sino en el nexo especial que hay entre los conceptos descriptivos y valorativos, que rige el lenguaje que usamos y las ideas que pensamos. Decir que se puede

culpar moralmente a una mesa tanto como a un bárbaro ignorante o a un adicto incurable no es una proposición ética, sino una proposición que recalca la verdad conceptual de que este tipo de alabanzas y condenas sólo tienen sentido entre personas que pueden elegir libremente. A esto es a lo que apela Kant; este hecho fue el que sorprendió a los primeros estoicos; anteriormente a ellos parece que se presuponía de antemano la libertad de elección, e igualmente está presupuesta en el examen que hace Aristóteles del acto voluntario e involuntario, y hasta nuestros días, también en el pensamiento de las personas que no son filósofos.

Uno de los motivos que hay para adherirse al determinismo, parece ser la sospecha que tienen los amigos de la razón de que esta doctrina esté presupuesta por el método científico como tal. Así, el profesor S. N. Hampshire nos dice que:

> En el estudio de la conducta humana la superstición filosófica puede fácilmente tomar ahora el papel de las tradicionales supersticiones religiosas como obstrucción del progreso. En este contexto, superstición es confundir la creencia de que los seres humanos no deben ser tratados como si fueran objetos naturales, con la creencia de que en realidad no lo son: muy fácilmente se puede pasar de la proposición moral de que las personas no deben ser manipuladas y controladas como cualquier otro objeto natural, a la proposición, diferente, y casi filosófica, de que no pueden serlo. En el actual clima de opinión, un miedo muy natural a la planificación y a la tecnología social se presta a dignificarlo como una Filosofía del indeterminismo [13].

Estas amonestadoras afirmaciones, formuladas con firmeza, me parecen características de la extendida e influyente opinión que he mencionado antes, según la cual la ciencia y la racionalidad están en peligro si se rechaza el determinismo, o incluso si se duda de él. A mí me parece que este temor es infundado; hacer lo máximo posible para encontrar correlaciones y explicaciones cuantitativas no es presuponer que todo sea cuantificable, y proclamar que la ciencia es la búsqueda de las causas (sea esto verdadero o falso) no es decir que todos los acontecimientos las tengan. En efecto, a mí me parece que el pa-

[13] *The Listener*, 7 de septiembre de 1967, p. 291.

saje que he citado tiene, por lo menos, tres elementos sorprendentes:

a) Se nos dice que es supersticioso confundir «la creencia de que los seres humanos no deben ser tratados como si fueran objetos naturales, con la creencia de que en realidad no lo son». Pero ¿qué otra razón tengo para no tratar a los seres humanos «como si fueran objetos naturales» que no sea mi creencia en que difieren de éstos en algunos respectos especiales —aquellos en virtud de los cuales son humanos—, de que este hecho es la base de mi convicción moral de que no debo tratarlos como objetos; es decir, sólo como medios para mis fines, y de que en virtud de esta diferencia yo considero que está mal que yo libremente les manipule, les coaccione, les lave el cerebro, etc.? Si me dicen que no trate a algo como si fuera una silla, puede que la razón de esto sea el hecho de que el objeto en cuestión tiene algún atributo que no tienen las sillas corrientes o que yo, o los demás, lo asociamos con algo que le distingue de éstas, cosa que se puede pasar por alto o negar. A no ser que se considere que los hombres tienen algunos atributos que están por encima de los que tienen en común con otros objetos naturales —los animales, las plantas, las cosas, etc.— (llámese o no natural a esta diferencia en sí misma), el mandamiento moral de no tratar a los hombres como si fueran animales o cosas, no tiene ningún fundamento racional. Yo concluyo que, lejos de ser una confusión de dos diferentes clases de proposiciones, no puede separarse esta conexión que hay entre ellas sin dejar sin fundamento por lo menos a una, y ciertamente no es probable que esto fomente el progreso de que habla el autor.

b) En cuanto a la advertencia de no pasar de la proposición «las personas no deben ser manipuladas y controladas» a la proposición de que «no pueden serlo como cualquier otro objeto natural», con toda seguridad es más razonable suponer que si yo digo que no se haga eso no es porque yo piense que las personas no puedan ser tratadas así, sino porque creo que es muy probable que puedan serlo. Si yo te ordeno que no controles ni manipules a los seres humanos no es porque yo crea que, puesto que no puedes conseguirlo, esto vaya a ser para ti una lastimosa pérdida de tiempo y de esfuerzo, sino, por el contrario, porque me temo que lo consigas demasiado bien y que esto vaya a privar a los hombres de su libertad, que sólo podrán preservar si se libran de demasiado control y manipulación.

c) «El miedo a la planificación y a la tecnología social» pueden muy bien sentirlo de la manera más intensa aquellos que creen que estas fuerzas no son irresistibles, y que, si no interfiere demasiado en

las actividades de los hombres, éstos tendrán oportunidad de elegir libremente entre diversas maneras de obrar, y no sólo, en el mejor de los casos (como creen los deterministas), ejercitar decisiones que están determinadas de por sí y que son predecibles. Puede que, de hecho, esto último sea nuestra condición real. Pero si se prefiere la primera situación —por muy difícil que sea formularla—, ¿es esto una superstición o algún otro caso de «falsa conciencia»? Lo es solamente si el determinismo es verdad. Pero esto es un círculo vicioso. ¿No podría defenderse que el propio determinismo es una superstición engendrada por la creencia de que se va a comprometer a la ciencia a no ser que se le acepte, y que, por tanto, él mismo es un caso de «falsa conciencia» engendrado por un error acerca de la naturaleza de la ciencia? Cualquier doctrina puede ser convertida en una superstición, pero yo no veo ninguna razón para sostener que lo sean, o tengan que serlo, el determinismo o el indeterminismo [14].

Volvamos a los escritores no filósofos. Los escritos de aquellos que han subrayado lo insuficientes que son las categorías de las ciencias de la naturaleza cuando se las aplica a las acciones humanas, han transformado tanto esta cuestión, que han desacreditado las toscas soluciones de los materialistas y positivistas de los siglos XIX y XX. Por eso, todas las discusiones serias que se tengan sobre estas cuestiones tienen que empezar, a partir de ahora, a tener en cuenta la discusión que, a escala mundial, ha habido sobre este tema durante el último cuarto de siglo. Cuando el señor E. H. Carr sostiene que es infantil o, en todo caso, de tipo infantil, atribuir los acontecimientos históricos a los actos de los individuos (lo que él llama «el prejuicio biográfico») y que cuanto más escribamos la historia de manera impersonal más científica será ésta y, por tanto, más madura y válida, se muestra como un fiel seguidor —demasiado fiel— de los materialistas dogmáticos del siglo XVIII [15]. Esta doctrina pareció dejar de ser

[14] Hampshire replica diciendo: «El mantenimiento de no tratar a los hombres como meros objetos naturales define el punto de vista moral, precisamente porque, si se les estudia desde el punto de vista científico, se puede tratar a los hombres de dicha manera. Sir Isaiah Berlin está en desacuerdo conmigo (y con Kant) al considerar como una cuestión empírica la cuestión de si los hombres son solamente objetos naturales, mientras que yo sostengo que, puesto que nadie *puede* tratarse a sí mismo como un objeto meramente natural, nadie *debería* tratar como objeto meramente natural a ningún otro hombre.»

[15] *The Listener*, 7 de septiembre de 1967, p. 291.

plausible incluso en tiempos de Comte y sus seguidores o, en cuanto a lo que nos referimos, en la época del padre del marxismo ruso, Pléjanov, que, por toda su brillantez en lo que se refiere a la Filosofía de la Historia, debía más al materialismo del siglo XVIII y al positivismo del XIX que a Hegel o a los elementos hegelianos que hay en Marx. Permítaseme contestar al señor Carr. Cuando sostiene que el animismo o el antropomorfismo —la atribución de propiedades humanas a las entidades inanimadas— son síntomas de mentalidad primitiva, no pretendo contradecirle. Pero combinar una falacia con otra rara vez hace avanzar la causa de la verdad. El antropomorfismo es la falacia que consiste en aplicar categorías humanas al mundo que no es humano. Pero entonces, probablemente existe una región en la que son válidas las categorías humanas: el mundo de los seres humanos. Suponer que sólo lo que vale en la descripción y predicción de la naturaleza no humana tiene que valer necesariamente para los seres humanos y que las categorías con que distinguimos lo humano de lo que no lo es tienen, por tanto, que ser erróneas —descartándolas con explicaciones de que son aberraciones de épocas primitivas—, es el error contrario, es la falacia animista o antropomórfica puesta boca abajo. Por supuesto, lo que puede lograr el método científico hay que utilizarlo para conseguir logros. Cualquier cosa que los métodos estadísticos, las computadoras o cualquier otro instrumento o método que sea fructífero en las ciencias de la naturaleza, puedan hacer para clasificar, analizar, predecir o «retrodecir» la conducta humana, debe ser, por supuesto, bien recibido. Dejar de usar estos métodos por alguna razón doctrinaria sería mero oscurantismo. Sin embargo, una pretensión muy distinta de ésta es asegurar dogmáticamente que cuanto más pueda asimilarse el objeto de una investigación al objeto de una ciencia de la naturaleza, más nos acercaremos a la verdad. Esta doctrina, en la versión del señor Carr, equivale a decir que cuanto más impersonal y general sea la historia, más válida es; cuanto más genérica, más desarrollada; y que cuanta más atención se ponga en los individuos, en su idiosincrasia y en el papel que han tenido en la historia, más imaginaria es ésta y más lejos se encuentra de la verdad y realidad objetivas. A mí me parece que esto no es más ni menos dogmático que la falacia contraria que dice que la historia puede reducirse a las biografías y proezas de los grandes hombres. Afirmar que la verdad está entre estos dos extremos, entre las posturas igualmente fanáticas de Comte y Carlyle, es decir, algo insípido, sin embargo, puede que esté cerca de la verdad. Como ob-

servó fríamente un eminente filósofo de nuestro tiempo, *a priori* no hay ninguna razón para suponer que la verdad, cuando se ha descubierto, vaya a resultar interesante. Ciertamente no tiene que ser sorprendente o desconcertante; puede que lo sea o no; nosotros no podemos saberlo. No es éste el lugar de examinar las ideas historiográficas del señor Carr [16], que parecen respirar el aire de los últimos encantamientos de la Edad de la Razón, más racionalista que racional, que tenía toda la envidiable simplicidad, lucidez y carencia de dudas y preguntas a uno mismo, característico de este tipo de pensamiento en sus despejados comienzos, cuando Voltaire y Helvétius estaban en sus tronos, antes de que los alemanes, con su pasión por excavarlo todo, estropeasen los suaves céspedes y los jardines simétricos. El señor Carr es un agradable escritor que tiene vigor, está afectado por el materialismo histórico, pero esencialmente es un positivista tardío, que está en la tradición de Auguste Comte, Herbert Spencer y H. G. Wells; lo quė Monstesquieu llamó *un grand simplificateur*, que no se inmuta por los problemas y dificultades que han atormentado a estos temas desde Herder y Hegel, y desde Marx y Max Weber. Es respetuoso con Marx, pero está alejado de la compleja concepción que éste tenía; es un maestro en ir por el camino más corto y dar respuestas definitivas a las grandes cuestiones aún no resueltas.

Pero si no puedo intentar aquí tratar de la postura del señor Carr con la atención que ésta merece, por lo menos puedo intentar responder a algunas de las más severas críticas que ha hecho a mis opiniones. Las acusaciones más graves contra mí son tres: *a*) que yo creo que el determinismo es falso y que rechazo el axioma de que todo tiene una causa, «lo cual —según el señor Carr— es la condición de nuestra capacidad para entender lo que pasa a nuestro alrededor»; *b*) que yo «insisto con gran vehemencia en que es deber del historiador juzgar a Carlomagno, a Napoleón, etc., por sus matanzas»; es decir, dar notas de conducta moral a los individuos que son importantes en la historia, y *c*) que yo creo que las explicaciones históricas son descripciones que han de darse en función de las intenciones humanas, a las que el señor Carr opone el otro concepto de «fuerzas sociales».

A todo esto, lo único que puedo decir una vez más es: *a*) que yo nunca he negado (ni considerado) la posibilidad lógica de que alguna versión del determinismo, en principio (aunque quizá sólo en prin-

[16] Espero hacerlo en otra ocasión.

cipio), pueda ser una teoría válida de la conducta humana, y menos aún sostengo que lo haya refutado. Mi único argumento ha sido decir que creer en él no es compatible con las creencias que están profundamente inmersas en el lenguaje y en el pensamiento normales de los hombres corrientes o de los historiadores, por lo menos en el mundo occidental, y que, por tanto, tomar en serio al determinismo llevaría consigo una revisión drástica de estas ideas fundamentales: cataclismo del que no han dado todavía ningún ejemplo visible ni el señor Carr ni ningún otro historiador. Yo no conozco ningún argumento concluyente en favor del determinismo. Pero esto no es lo que me interesa; lo que quiero hacer ver es que la manera de obrar que tienen en realidad los que lo defienden y su reluctancia a enfrentarse con lo que en este caso les costaría la unidad de teoría y práctica indican que por el momento no hay que tomar demasiado en serio a esta defensa teórica, sea quien sea el que pretenda que la tiene. *b*) Se me acusa de invitar a los historiadores a que moralicen. Yo no hago nada de eso. Lo único que sostengo es que los historiadores, como los demás hombres, usan un lenguaje que está inevitablemente salpicado de palabras que tienen fuerza valorativa, y que invitarles a que eliminen de él dicha fuerza es pedirles que lleven a cabo una tarea entontecedora y anormalmente difícil. Ser objetivo, no estar apasionado y carecer de prejuicios es, sin duda alguna, una virtud de los historiadores, como de cualquiera que quiera establecer la verdad en cualquier campo. Pero los historiadores son hombres y no están obligados a deshumanizarse en mayor medida que otros hombres. Los temas que eligen para examinar, su distribución, la atención que les prestan y el énfasis que les dan, están guiados por su propia escala de valores, la cual no tiene que ser demasiado diferente de los valores comunes que tienen los hombres, si es que los historiadores han de entender la conducta humana o han de comunicar a sus lectores la visión que tienen de ella. Para entender los motivos y concepciones de los demás no es necesario, por supuesto compartirlos; la comprensión no lleva consigo la aprobación; los historiadores (y novelistas) más dotados son los menos partidistas; siempre se requiere guardar una cierta distancia del tema que se trata. Pero mientras que la comprensión de los motivos y códigos morales o sociales que tengan civilizaciones enteras no requiere que se les acepte a éstos, ni siquiera que se simpatice con ellos, presupone, sin embargo, que se tenga una idea de lo que importa a los individuos o a los grupos de esas civilizaciones, aun cuando sus valores se consideren repulsivos. Y esto se basa en una

concepción de la naturaleza y fines humanos, que forma parte de la propia concepción ética, religiosa o estética del historiador. Estos valores, especialmente los valores morales que rigen la selección que hace de los hechos y la luz a la cual los exhíbe, están implicados en su lenguaje, y no pueden por menos de estarlo, tanto como lo están los de cualquier otra persona que quiera entender y definir a los hombres. Los criterios que empleamos al juzgar la obra de los historiadores no son ni tienen que ser, en principio, diferentes de aquellos con los que juzgamos a los especialistas de otros campos del saber o de la imaginación. Al hacer la crítica del rendimiento obtenido por aquellos que tratan de los asuntos humanos no podemos separar radicalmente «los hechos» de la significación que éstos tienen. «Los valores entran en los hechos y son parte esencial de ellos. Nuestros valores son parte esencial del equipo que tenemos como seres humanos.» Estas palabras no son mías. El lector se quedará asombrado al saber que son nada menos que del mismo señor Carr [17]. Yo hubiera preferido formular esta proposición de manera diferente. Pero las palabras del señor Carr son suficientes para mí; frente a las acusaciones que él me hace, me contento con que lo que yo defiendo se apoye en sus mismas palabras. Claramente, no hay ninguna necesidad de que los historiadores manifiesten formalmente juicios morales, como equivocadamente cree el señor Carr que yo quiero que hagan. Como historiadores, no tienen la obligación de informar a sus lectores de que Hitler hizo daño a la humanidad, mientras que Pasteur le hizo bien (o cualquiera que crean que es el caso). El uso mismo del lenguaje normal no puede evitar que en él vaya implicado lo que el autor considera que es corriente o monstruoso, decisivo o trivial, alegre o deprimente. Yo puedo decir que tantos millones de hombres fueron brutalmente llevados a la muerte, o, sino, que perecieron, que entregaron su vida, que fueron asesinados, o simplemente, que fue disminuida la población de Europa, que fue reducido el término medio de la edad de sus habitantes, o que muchos hombres perdieron la vida. Ninguna de estas narraciones de lo que sucedió es completamente neutral: todas ellas tienen implicaciones morales. Lo que dice el historiador, por mucho cuidado que tenga en usar un lenguaje puramente descriptivo, tarde o temprano implicará la actitud que él tenga. El distanciamiento mismo es una postura moral. El uso de un lenguaje neutral («Himmler fue la causa de que muchas personas fue-

[17] *Op. cit.*, p. 31.

sen asfixiadas») lleva consigo su propia tonalidad ética. No quiero decir con esto que no sea posible conseguir un lenguaje muy neutral sobre lo que respecta a los seres humanos. A este lenguaje pueden y deben acercarse los que hacen estadísticas, los que recopilan los informes del espionaje, los departamentos dedicados a la investigación, los sociólogos y economistas de cierta clase, los informadores oficiales y los recopiladores que tienen la tarea de dar datos a los historiadores y a los políticos. Pero esto se debe a que estas actividades no son autónomas, sino que están proyectadas para proporcionar materia prima a aquellos —los historiadores y hombres de acción—, cuyo trabajo se pretende que sea un fin en sí mismo. Al ayudante de investigación no se le pide que seleccione y recalque lo que cuenta mucho en la vida humana, ni que minimice lo que cuenta poco. El historiador no puede evitar eso; si no, no será historia lo que escribe desligado a lo que él, su sociedad, u otra cultura consideran importante o superficial. Si historia es lo que hacen los historiadores, la cuestión fundamental de la que ninguno de éstos puede evadirse, lo sepan o no, es la de cómo llegamos a ser lo que somos o lo que fuimos (y la de cómo otras sociedades llegaron a ser lo que son o lo que fueron). Esto, *eo facto*, lleva consigo una idea especial de la sociedad, de la naturaleza humana, de los resortes de la actividad de los hombres y de sus valores y escalas de valor, algo que (como los que proporcionan datos para que otros los interpreten) quizá pueden evitar los físicos, los fisiólogos, los antropólogos físicos, los gramáticos, los que se dedican a la econometría, y cierto tipo de psicólogos. La Historia no es una actividad subsidiaria; pretende dar una explicación lo más completa posible de lo que los hombres hacen y padecen; llamarles hombres es atribuirles valores que hemos de poder reconocer como tales; si no, no son hombres para nosotros. Por tanto, los historiadores (moralicen o no) no pueden evadirse de tener que adoptar alguna postura sobre qué es lo importante, y en qué medida lo es (aunque no se pregunten por qué lo es). Sólo esto es suficiente para hacer que sean ilusorias las ideas de una historia «libre de valores» y de un historiador que transcribe *rebus ipsis dictantibus*.

Quizá sólo fuese esto lo que Acton tenía en contra de Creighton: no simplemente que este último utilizase artificialmente términos no morales, sino que, al hacerlo para definir a los Borgia y contar sus actos, en realidad daba un paso adelante para disculparles, que, en efecto, lo hacía, tuviese o no razón, que la neutralidad es también una actitud moral, y que igualmente lo es reconocerla tal como es. Acton

no tenía ninguna duda de que Creighton estaba equivocado. Nosotros podemos estar de acuerdo con uno o con otro. Pero en cualquiera de los casos, juzgamos e implicamos una actitud moral, aunque prefiramos no afirmarla. Aconsejar a los historiadores que nos cuenten las vidas de los hombres, pero que no nos hablen de la significación que éstas tienen en función de lo que Mill llamó los intereses permanentes de la humanidad, como quiera que éstos se conciban no es contar dichas vidas. Pedir a los historiadores que intenten entrar con la imaginación en las experiencias que han tenido otros y prohibirles que desplieguen su comprensión moral, es invitarles a decir una parte demasiado pequeña de lo que saben y quitarle significado humano a su trabajo. Esto es, en efecto, todo lo que tengo que decir en contra del sermón moral del señor Carr contra el mal hábito de dar sermones morales.

No hay duda de que se presta a toda clase de problemas la idea de que existen valores objetivos morales o sociales, eternos y universales, no afectados por el cambio de la historia, y accesibles a la mente de cualquier hombre racional, con tal de que quiera dirigir su mirada hacia ellos. Sin embargo, la posiblidad de comprender a los hombres de la propia época o de cualquier otra y, desde luego, la posibilidad de que éstos se comuniquen entre sí, depende de la existencia de algunos valores comunes, y no sólo de un mundo común «fáctico». Este último es una condición necesaria, pero no suficiente, de la comunicación humana. A los que no tienen contacto con el mundo exterior se les define como anormales, y en los casos extremos, como locos. Pero igualmente lo son —y de esto es de lo que se trata— los que se extravían demasiado del mundo común público de los valores. Difícilmente se podrá creer a un hombre que diga que una vez supo la diferencia que hay entre lo que está bien y lo que está mal, pero que la ha olvidado; si se le cree se le considera loco, con razón. Pero también lo está un hombre que no sólo no apruebe, no le guste, o no perdone sino que tampoco pueda, literalmente, comprender qué posible objeción pudiera poner alguien —por ejemplo— a una norma que permita que se mate a cualquier hombre que tenga los ojos azules, sin dar ninguna razón para ello. A una persona así se la consideraría un espécimen de la raza humana tan normal como el que no puede contar más de seis, o el que cree que es probable que sea Julio César. Aquello en lo que se basan estas pruebas normativas (no descriptivas) de locura es lo que les da a las doctrinas que defienden el derecho natural la credibilidad que tienen, especialmente las versio-

nes de dichas doctrinas que les niegan a éstas todo status *a priori*. La aceptación de valores comunes (en todo caso, de un mínimo irreductible de ellos) forma parte de la concepción que tenemos de un ser humano normal. Esto sirve para distinguir nociones tales como el fundamento de la moralidad humana de otras nociones tales como las costumbres, la tradición, el derecho, los modales, la moda, o la etiqueta: todos esos terrenos en los que la existencia de grandes cambios y diferencias sociales, históricas, nacionales y locales no se considera rara o anormal, prueba de excentricidad o de locura extrema, ni tampoco, por supuesto, indeseable, ni mucho menos aún, problemática desde el punto de vista filosófico.

Ningún escrito histórico que sobrepase a la pura narración de un cronista e implique una selección y una distribución desigual de lo que subraye, puede ser por completo *wertfrei* (carente de juicios valorativos). ¿Qué es, pues, lo que distingue al moralizar, que es condenado con razón, de lo que parece que es inevitable a cualquier grado de reflexión sobre los asuntos humanos? No su neutralidad, pues la mera elección de un lenguaje aparentemente neutral puede aparecer aún más insidioso a los que no simpatizan con las ideas del autor. En el ensayo que trata de la inevitabilidad histórica he intentado estudiar lo que se quiere decir con los términos prejuicio y parcialidad. Sólo puedo repetir que parece ser que nosotros distinguimos la apreciación subjetiva de la objetiva en la medida en que los valores fundamentales implicados en esta última son comunes a los seres humanos en cuanto tales; es decir, para fines prácticos, comunes a la gran mayoría de los hombres, en la mayoría de los sitios, y en la mayoría de las épocas. Claro que esto no es un criterio absoluto y rígido; hay variaciones, hay peculiaridades nacionales, locales e históricas imperceptibles (y también notorias); hay prejuicios, supersticiones y racionalizaciones, con las influencias irracionales que éstos pueden traer consigo. Pero este criterio no es totalmente relativo ni subjetivo; si no, el concepto de hombre se haría demasiado indeterminado, y los hombres y las sociedades, separados por diferencias normativas infranqueables, serían completamente incapaces de comunicarse a través de las grandes distancias del espacio, el tiempo y las culturas. La objetividad del juicio moral parece depender del grado de constancia que tengan las respuestas humanas (y casi consiste en ello). En principio, esta idea no puede hacerse rígida e inalterable. Sus límites siguen siendo borrosos. Las categorías morales —y las categorías de los valores en general— no son tan firmes e inextirpables como las

que corresponden, por ejemplo, a la percepción del mundo material, pero tampoco son tan relativas o tan fluidas como tienden a suponer demasiado fácilmente algunos escritores en su reacción contra el dogmatismo de los objetivistas clásicos. Un mínimo de fondo moral común, de categorías y conceptos relacionados entre sí, es intrínseco a la comunicación humana. Qué sean éstos, qué flexibilidad tengan y hasta qué puedan cambiar con el impacto que reciban de las «fuerzas» que sean, son cuestiones empíricas que pertenecen a un ámbito que reclaman para sí la psicología moral y la antropología histórica y social; cuestiones fascinantes, importantes, e insuficientemente investigadas. A mí me parece que pedir más que esto es querer traspasar las fronteras del conocimiento humano que pueda comunicarse.

c) Se me acusa de suponer que la historia trata de los motivos e intenciones humanos, los cuales quiere sustituir el señor Carr por la acción de las «fuerzas sociales». Respecto a esta acusación, me declaro culpable. Me veo obligado a decir una vez más que todo aquel que se interese por los seres humanos está comprometido a considerar sus motivos, propósitos y decisiones: las experiencias específicamente humanas que les pertenecen de manera única, y no sólo lo que les sucede como cuerpos animados y que sienten. Ignorar el papel que tienen los factores no humanos, o el efecto que producen las consecuencias no queridas de los actos humanos, ignorar el hecho de que con frecuencia los hombres no entienden correctamente su propia conducta individual o las fuentes en que ésta se origina, y parar de buscar causas, en el sentido más literal y mecánico de esta palabra, al explicar qué y cómo sucedió, sería infantil u obscurantista de una manera absurda, y yo no sugiero nada de esto. Pero ignorar los motivos, el contexto en que éstos surgieron, y el conjunto de posibilidades que se ofrecieron a los que actuaron, la mayoría de las cuales nunca fueron conocidas —y algunas de ellas nunca pudieron haberlo sido—, e ignorar toda la gama de imágenes e ideas humanas: cómo les aparece a los hombres el mundo y ellos mismos, cuyas concepciones y valores (ilusiones, y todo lo demás) sólo podemos comprender, en último término, en función de los nuestros, sería dejar de escribir historia. Se puede argüir sobre cuál fue la diferencia que produjo, en el curso de los acontecimientos, la influencia de un determinado individuo. Pero intentar reducir la conducta de los individuos a la actividad de las «fuerzas sociales» impersonales que ya no pueden analizarse en la conducta de los hombres, que, incluso según Marx, son los que hacen la historia, es una «cosificación» de la Es-

tadística y una forma de «falsa conciencia» de los burócratas y administradores que cierran los ojos a todo lo que resulte incapaz de ser cuantificado, con lo que en la teoría perpetran actos absurdos, y en la práctica, actos deshumanizados. Hay remedios que producen nuevas enfermedades, curen o no a quienes se les aplica. Asustar a los seres humanos sugiriéndoles que están en los brazos de fuerzas impersonales, sobre las que tienen poco o ningún control, es alimentar mitos —la idea de fuerzas sobrenaturales o de inviduos todopoderosos, o la idea de la mano invisible—, por lo visto, para quitar de en medio a otras ficciones. Es inventar entidades y propagar la fe de que hay formas inalterables de desarrollarse los acontecimientos —la prueba empírica de esto es, por lo menos, insuficiente—, lo cual, liberando a los individuos del peso de la responsabilidad personal, alimenta una pasividad irracional en unos, y una fanática actividad, no menos irracional, en otros; pues nada es más emocionante que la certeza de que las estrellas luchan en su curso por la causa propia, o de la que la «Historia», las «fuerzas sociales» o «la ola del futuro» están de parte de uno, manteniéndose a flote e impulsándole hacia adelante. Esta manera de pensar y de hablar es la que ha puesto en evidencia, con gran mérito por su parte, el empirismo moderno. Si mi ensayo tiene alguna fuerza polémica, es la de desacreditar las construcciones metafísicas de este estilo. Si hablar de los hombres sólo en términos de probabilidades estadísticas, ignorando demasiado lo que es humano en ellos: sus juicios de valor, sus decisiones, sus diferentes concepciones de la vida, es una exagerada aplicación del método científico y un conductismo gratuito, no es menos erróneo apelar a fuerzas imaginarias. Lo primero tiene su función: describe, clasifica y predice, aunque no explique. Lo segundo, desde luego, explica, pero en términos ocultos, que sólo puedo llamarlos neoanimistas. Me figuro que el señor Carr no tiene interés en defender ninguno de estos métodos. Pero en la reacción que ha tenido contra la ingenuidad, la presunción y la vanidad de las moralizaciones nacionalistas, clasistas o personales, se ha dejado llevar al otro extremo: a la oscuridad de la impersonalidad, en la que los seres humanos se disuelven en las fuerzas abstractas. El hecho de que yo proteste contra esto, lleva al señor Carr a pensar que yo me adhiero al absurdo contrario. Su presuposición de que estos dos extremos agotan todas las posibilidades me parece que es la falacia básica de la que, en último término, proviene su crítica vehemente a mis opiniones auténticas e imaginarias (y de la que quizá también provienen las críticas de otros).

En este punto, quisiera reiterar algunos lugares comunes, de los que yo no parto: que las leyes de la causalidad son aplicables a la historia humana (proposición que, *pace* señor Carr, debo pensar que es una locura negar); que la historia no es principalmente un «conflicto dramático» entre las voluntades individuales [18]; que el conocimiento, especialmente el conocimiento de las leyes científicamente establecidas, tiende a hacernos más eficaces [19] y a aumentar nuestra libertad, que se presta a ser reducida por la ignorancia, las ilusiones, los terrores y los prejuicios que alimenta [20]; que hay muchas pruebas empíricas en favor de la idea de que los límites que tiene la posiblidad de elegir libremente son mucho más estrechos de lo que muchos hombres han supuesto en el pasado y quizá creen todavía erróneamente [21], e incluso que las estructuras objetivas de la historia pueden, según todo lo que yo sé, ser discernibles. Tengo que repetir que lo único que a mí me interesa es afirmar que, a menos que se sostenga que tales leyes y estructuras dejen alguna libertad de decisión —y no solamente libertad de acción, determinada por decisiones que a su vez están totalmente determinadas por causas antecedentes—, tendremos que reconstruir consecuentemente nuestra concepción de la realidad, y que esta tarea es mucho más formidable que lo que tienden a suponer los deterministas. El mundo del determinista puede que sea concebible, por lo menos en principio: en él seguirá estando intacto todo lo que el profesor Ernest Nagel dice que es la función de la volición humana; la conducta de un hombre seguirá estando afectada por premios y castigos, mientras que no lo estará el metabolismo (en todo caso, directamente) [22]; los hombres seguirán diciendo de las personas y las cosas que son bonitas o feas, y seguirán valorando sus acciones como beneficiosas o dañinas, valientes o cobardes, y nobles o

[18] Opinión que me atribuye el señor Christopher Dawson en la *Harvard Law Review*, vol. 70, 1957, pp. 584-8.

[19] Me he dado cuenta de que no he expuesto mi opinión de manera suficientemente clara ya que me han atribuido la postura contraria —un burdo y absurdo antirracionalismo— el señor Gordon Left (en *The tyrany of concepts*, pp. 146-9), el profesor J. A. Passmore (en *The Philosophical Review*, loc. cit.), el señor Christopher Dawson, *op. cit.*, y media docena de escritores marxistas, algunos de éstos con evidente buena fe.

[20] Aunque no en todas las situaciones; véase mi artículo «From hope and fear set free», *Proceedings of the aristotelian society*, 1959,60.

[21] Esto lo digo explícitamente en «La inevitabilidad histórica», II, III y IV.

[22] Véase la recensión de H. P. Rickman en *The Hibbert Journal*, enero de 1958, pp. 169-70.

innobles. Pero cuando Kant dijo que si resultase que las leyes que rigen los fenómenos del mundo exterior rigiesen toda la realidad, sería aniquilada la moralidad —en el sentido que él la entendía— y cuando, consecuentemente, preocupado por el concepto de libertad que estaba presupuesto por la idea que él tenía de la responsabilidad moral, adoptó medidas muy drásticas para salvaguardarlo, a mí me parece que, por lo menos, manifestó una profunda comprensión de lo que estaba en juego. Su solución es oscura y quizá insostenible, pero aunque puede que haya que rechazarla, el problema sigue. En un sistema determinado causalmente desaparecen las ideas de libertad y responsabilidad moral —en el sentido corriente que tienen estas palabras—, o por lo menos no tienen ninguna aplicación, y habría que volver a considerar la idea de acción.

Reconozco que algunos pensadores no parecen sentirse incómodos intelectualmente cuando interpretan conceptos tales como responsabilidad, culpabilidad, remordimiento, etc., en estricta conformidad con la determinación causal. A lo más, intentan explicar la resistencia de los que disienten de ellos atribuyéndoles que confunden la causalidad con una forma de compulsión. El verme obligado frustra mis deseos, pero cuando los satisfago seguro que soy libre, incluso aunque mis deseos estén determinados causalmente; si no lo están, si no son efecto de mis tendencias generales o de los componentes que hay en mis hábitos y en mi manera de vivir (que pueden definirse en términos puramente causales), o si éstos, a su vez, no son totalmente el resultado de causas físicas, sociales, psicológicas, etc., entonces es seguro que hay un elemento de puro azar y casualidad que rompe la cadena causal. Pero ¿no es la conducta fortuita precisamente lo contrario de la libertad, la racionalidad y la responsabilidad? Y sin embargo, estas dos alternativas parecen agotar todas las posibilidades. La idea de una decisión no causada como algo que está fuera del mapa no es ciertamente satisfactoria. Pero (y no necesito defender esto otra vez) la otra única alternativa que permiten estos pensadores —una decisión causada que se considera que lleva consigo responsabilidad, merecimiento, etc.— es igualmente insostenible. Este dilema ha dividido a los pensadores durante más de dos mil años. Algunos siguen sufriendo o, al menos, sorprendiéndose con él, como les pasó a los primeros estoicos; otros no ven ningún problema en absoluto. Puede que esto provenga, por lo menos en parte, de la utilización de un modelo mecánico aplicado a las acciones humanas; en un caso, se conciben las decisiones como eslabones de un tipo de ca-

dena causal que es típica del funcionamiento de los procesos mecánicos, y en el otro, como una ruptura de esta cadena, que se sigue concibiendo como un complejo mecanismo. Ninguno de estos dos modelos viene bien en absoluto. Parece que necesitamos uno nuevo, un esquema que rescate la prueba de que hay conciencia moral del lecho de Procusto, que todavía está provisto de los esquemas obsesivos de las discusiones tradicionales. Hasta ahora han fracasado todos los esfuerzos que se han hecho para escapar de las viejas analogías obstructivas o (para emplear una terminología que nos es familiar) de las reglas de un juego de lenguaje inapropiado. Esto requiere una imaginación filosófica de primer orden, que en este caso todavía está por buscar. La solución del profesor White —atribuir las posturas antagónicas a las diferentes escalas de valor o a las variedades de los usos morales— no me parece ninguna salida. No puedo por menos de sospechar que esta opinión es parte de una teoría más amplia, según la cual la creencia en el determinismo o en cualquier otra concepción del mundo es —o depende de— una especie de decisión pragmática en gran escala sobre cómo tratar un determinado ámbito del pensamiento o de la experiencia, basada en la idea que se tenga del conjunto de categorías que daría mejor resultado. Aunque se aceptase esto, no sería fácil reconciliar entre sí las ideas de necesidad causal, evitabilidad, decisión libre, responsabilidad, etc. Yo no pretendo haber refutado las conclusiones del determinismo, pero tampoco veo por qué hemos de ir a parar a ellas. Ni en la idea de la explicación histórica como tal ni el respeto al método científico me parece que las exigen. Esto resume los desacuerdos que tengo con el profesor Ernest Nagel, con el profesor Morton White, con el señor E. H. Carr, con los deterministas clásicos, y con sus discípulos modernos.

II

La libertad positiva frente a la libertad negativa

En el caso de la libertad política y social surge un problema que no es totalmente diferente al del determinismo histórico y social. Presuponemos la necesidad de un ámbito de decisiones libres, cuya disminución es incompatible con la existencia de algo que pueda llamarse propiamente libertad política (o social). El indeterminismo no lleva consigo que los seres humanos no puedan ser tratados de hecho

como animales o cosas; tampoco es la libertad política, como lo es la libertad de decisión, intrínseca a la idea de ser humano; es algo que se ha desarrollado en la historia, un ámbito limitado por fronteras. En efecto, el problema de sus fronteras, de si el concepto de éstas puede serle aplicado con propiedad, hace surgir cuestiones en las que se han concentrado muchas de las críticas que se han dirigido a las tesis que yo he defendido. Las cuestiones fundamentales también aquí pueden resumirse en tres capítulos:

a) Si la diferencia que he establecido entre la libertad positiva y la libertad negativa (yo no he sido el primero en llamarla así) es engañosa, o, en todo caso, demasiado radical.

b) Si puede darse al término «libertad» tanta extensión como parecen desear algunos de mis críticos, sin privarle con ello de significado en una medida tal que se le haga cada vez menos útil.

c) Por qué debe considerarse valiosa la libertad política.

Antes de examinar estos problemas, quiero corregir un auténtico error que hay en la versión original del ensayo *Dos conceptos de libertad.* Aunque este error no debilita los argumentos empleados en dicho ensayo, ni entra en conflicto con ellos (en efecto, a mí me parece que lo refuerza), es, sin embargo, una postura que considero errónea [23]. En la versión original de *Dos conceptos de libertad* yo digo que la libertad es la ausencia de obstáculos para el logro de los deseos de un hombre. Este es un sentido corriente, quizá el más corriente, en el que se usa este término, pero no representa mi postura. Pues si ser libre —en sentido negativo— consiste simplemente en que otras personas no le impidan a uno hacer lo que quiera, una de las maneras de seguir esa libertad es extinguir los propios deseos. En el texto yo hice varias críticas a esta definición y a toda esta manera de pensar, sin darme cuenta que esto era inconsecuente con la formulación con que había empezado. Si los grados de libertad estuviesen en función de la satisfacción de los deseos, yo podría aumentar la libertad de una manera efectiva tanto eliminando éstos como satisfaciéndolos; podría hacer libres a los hombres (incluyéndome a mí mismo) condicionándoles para que perdiesen los deseos originarios que yo he decidido no satisfacer. En lugar de oponerme a las presiones

[23] El generoso y agudo escritor anónimo que hizo la recensión de mi conferencia en el *Times Literary Supplement* fue el primero en señalar este error; también hizo otras sugestivas y penetrantes críticas, de las que he sacado mucho provecho.

que me reprimen o en lugar de quitarlas, yo puedo «interiorizarlas». Esto es lo que consigue Epicteto cuando pretende que él, que es un esclavo, es más libre que su amo. Ignorando los obstáculos, olvidándolos, «poniéndome por encima» y haciéndome inconsciente de ellos, puedo conseguir la paz y la serenidad, un noble distanciamiento de los miedos y odios que acosan a otros hombres, y la libertad en un cierto sentido, desde luego, pero no en el sentido del que quiero hablar. Cuando (según Cicerón) el sabio estoico Posidonio, que estaba muriéndose de una dolorosa enfermedad, dijo: «haz lo peor que puedas, dolor; hagas lo que hagas, no puedes hacer que te odie», aceptando con esto a la «Naturaleza» y logrando su unión con ella, la cual, al ser idéntica a la «Razón» cósmica, hacía a su dolor no solamente inevitable, sino también racional, el sentido en que conseguía la libertad no es el que ésta tiene cuando se dice que los hombres la pierden al ser encarcelados o, literalmente, esclavizados. Hay que distinguir el sentido estoico de la libertad, por muy sublime que sea, de la libertad (tanto en el sentido de estar libre de algo como en el de serlo) que reducen o destruyen los opresores o las actividades opresivas institucionalizadas [24]. Por una vez, me alegro de reconocer lo profunda que fue la idea de Rousseau cuando dijo que es mejor saber lo que son las propias cadenas que cubrirlas con flores [25]. La libertad del espíritu al igual que la victoria de la moral, deben distinguirse de un sentido más profundo de la libertad y otro más común de la victoria. De otro modo existiría el peligro de la confusión teórica, en nombre de la propia libertad. Hay un significado explícito

[24] El doctor Robert R. Waelder hace un esclarecedor examen de este asunto en «Authoritarianism and totalitarianism» que se encuentra en *Psychoanalysis and culture* (Nueva York, s.f., International Universities Press, pp. 185-95), donde habla de volver a moldear el superego «interiorizando» las presiones exteriores, y hace una esclarecedora distinción entre el autoritarismo, que lleva consigo la obediencia a la autoridad sin aceptar sus órdenes y pretensiones, y el totalitarismo, que lleva consigo, además, la conformidad interna con el sistema impuesto por el dictador; de aqui la insistencia que pone el totalitarismo en la educación y en el adoctrinamiento como opuestos a la mera obediencia externa; proceso siniestro con el que hemos llegado a familiarizarnos demasiado. Por supuesto, hay una diferencia total entre asimilar las normas de la razón, como defendía el estoicismo, y asimilar las normas de un movimiento irracional o de una dictadura arbitraria. Pero el mecanismo psicológico es parecido.

[25] Esta observación está bien hecha por uno de mis críticos, el señor L. J. McFarlane, en «On two concepts on liberty» (*Political Studies*, vol. 14, febrero de 1966, pp. 77-81). En un examen muy crítico, pero justo y valioso, el señor McFarlane hace observar que conocer las propias cadenas es, frecuentemente, el primer paso para la libertad, que puede que no llegue nunca si se las ignora o se las ama.

cuando se enseña a un hombre para que si no puede obtener lo que desea, debe aprender a desear sólo aquello que puede contribuir a su felicidad o su seguridad, pero esto no hará mayor su libertad civil o política. Este sentido en que uso el término libertad, no implica simplemente la ausencia de frustración (que puede conseguirse eliminando los deseos), sino también la ausencia de obstáculos que impidan posibles decisiones y actividades, la ausencia de obstrucciones en los caminos por los que un hombre puede decidir andar. Esta libertad no depende en última instancia de si yo deseo siquiera andar, o de hasta dónde quiero ir, sino de cuántas puertas tengo abiertas, de lo abiertas que están, y de la importancia relativa que tienen en mi vida, aunque puede que sea literalmente imposible medir esto de una manera cuantitativa [26]. El ámbito que tiene mi libertad social o política no sólo consiste en la ausencia de obstáculos que impiden mis decisiones reales, sino también en la ausencia de obstáculos que impidan mis decisiones posibles, para obrar de una manera determinada, si eso es lo que decido. Igualmente, la falta de esta libertad se debe a que se cierren esas puertas, o a que no se abran, como resultado, querido o no querido, de determinadas actividades humanas alterables, o del funcionamiento de las gestiones de los hombres; aunque sólo puede llamarse opresión a estos actos, si es que han sido queridos deliberadamente (o, quizá, si van acompañados de la certeza de que pueden dificultar determinadas posibilidades). A no ser que se conceda esto, la concepción estoica de la libertad (la «verdadera» libertad, la situación en que está el esclavo moralmente autónomo), que es compatible con un alto grado de despotismo político, no hará más que confundir esta cuestión.

Es un problema interesante, pero quizá sin importancia, saber en qué fecha y en qué circunstancia se hizo explícita por primera vez en Occidente la idea de la libertad individual, considerada en este sentido. Yo no he encontrado ninguna prueba convincente de alguna formulación clara de ello en el mundo antiguo. Algunos de mis críticos han dudado de esto, pero aparte de señalar a escritores tan modernos como Acton, Jellinek o Barker, que dicen que encuentran este ideal en la antigua Grecia, unos cuantos, de una manera más pertinente, citan también las propuestas que hizo Otanes después de la muerte del pseudo Smerdis (según nos cuenta Herodoto), el celebrado himno a la libertad recitado en el discurso fúnebre de Pericles, y el dis-

[26] Véase «Dos conceptos de libertad», nota 10, p. 144.

curso de Nikias pronunciado antes de la batalla final entablada con los siracusanos (que se encuentra en Tucídides), como prueba de que los griegos, en todo caso, tenían una clara concepción de la libertad individual. Yo tengo que confesar que no creo que esto sea concluyente. Cuando Pericles y Nikias comparan la libertad de los ciudadanos atenienses con el destino que tienen los súbditos de estados menos democráticos, lo que dicen (me parece a mí) es que los ciudadanos de Atenas gozan de libertad en el sentido de que se gobiernan a sí mismos, que cumplen sus deberes cívicos por amor a su *polis*, sin tener que ser coaccionados, y no bajo el aguijón y el látigo de leyes o amos salvajes (como en Esparta o en Persia). Igualmente, el director de un colegio podría decir que sus alumnos viven y obran con arreglo a buenos principios, no porque estén forzados, sino porque están inspirados por la lealtad que tienen al colegio, por el «espíritu de equipo» y por el sentido de solidaridad e ideales comunes; mientras que en otros colegios estos resultados tienen que lograrse por miedo al castigo y a severas medidas. Pero en ninguno de estos dos casos se piensa en la posiblidad de que un hombre, sin perder el valor que tenga, sin incurrir en desacato, o sin que disminuya por eso su esencia humana, se retire por completo de la vida pública, persiga solamente fines privados y viva en un ámbito propio en compañía de sus amigos, como después aconsejó Epicuro, y como quizá habían predicado antes que él los discípulos de Sócrates: cínicos y cirenaicos. En cuanto a Otanes, él no quería ni gobernar ni ser gobernado: exactamente lo opuesto a la idea aristotélica de la verdadera libertad cívica. Quizá esta actitud sí empezó en las ideas de pensadores no políticos de la época de Herodoto: por ejemplo, en las ideas de Antifon el sofista, y posiblemente, en algunos árranques del mismo Sócrates. Pero queda aislada y sin desarrollar hasta Epicuro. En otras palabras, a mí me parece que en esta etapa no había surgido aún con claridad la cuestión de la libertad individual, es decir, la cuestión de que no deba permitirse normalmente a la autoridad pública, sea ésta laica o eclesiástica, que traspase unos determinados límites; el valor fundamental que se le da a esta cuestión (como hice notar en el último párrafo de mi conferencia) puede que sea, quizá, el producto tardío de una civilización capitalista, un elemento que está en el entramado de valores que incluye ideas tales como la de los derechos de la persona, las libertades civiles, la santidad de la personalidad individual, la importancia de la vida privada, las relaciones personales, y otras ideas parecidas. Yo no digo que en realidad los antiguos griegos no disfru-

tasen en gran medida de lo que hoy día debemos llamar la libertad individual[27]. Lo único que sostengo es que esta idea aún no había surgido explícitamente y que, por tanto, no era fundamental para la cultura griega, ni quizá tampoco para ninguna otra civilización antigua que nosotros conozcamos.

Uno de los subproductos o síntomas de esta etapa del desarrollo social es que, por ejemplo, antes de los estoicos no se siente como problema la cuestión del libre albedrío (como opuesta a la del acto voluntario); el corolario que esto lleva consigo parece ser el hecho de que antes del Renacimiento, o incluso, en su forma completa, antes de los comienzos del siglo XVIII, la variedad por sí misma —y el correspondiente odio a la uniformidad— no es un ideal prominente, ni siquiera, quizá un ideal que esté explícito en absoluto. Este tipo de cuestiones parecen surgir solamente cuando son atacadas ciertas formas de vida, y con ello, también las estructuras sociales que forman parte de ellas, después de largos períodos en que se daban por supuestas y, por tanto, llegan a ser reconocidas y se convierten en objeto de reflexión consciente. Hay muchos valores que han discutido los hombres, y en favor y en contra de los cuales han luchado, que no se mencionan en algunas fases anteriores de la historia, bien porque se presuponen sin hacerse siquiera cuestión de ellos, o porque los hombres, por las razones que sea, no están en condiciones de concebirlos. Bien puede ser que las formas más refinadas de libertad individual no incidieran en la conciencia de las masas humanas, simplemente porque éstas vivían con estrecheces y oprimidas. Apenas puede esperarse que los hombres que viven en unas condiciones en que no tienen suficiente comida, calor, refugio y un mínimo de seguridad, se preocupen de la libertad de contratación o de la libertad de prensa.

Puede que ponga las cosas más en claro el que a estas alturas yo haga mención de lo que a mí me parece que es también otra concepción errónea: la identificación de la libertad con la actividad como tal. Cuando, por ejemplo, el doctor Erich Fromm dice en sus conmovedores folletos del *Times* que la verdadera libertad es la actividad racional y espontánea de la personalidad total e integrada, y cuando en parte le sigue en esto el profesor Bernard Crick, yo estoy en

---

[27] El profesor A. W. Gomme y otros han probado, en gran medida, la hipótesis de que sí la tuvieron.

desacuerdo con ambos [28]. La libertad de la que yo hablo es tener oportunidad de acción, más que la acción misma. Si, aunque yo disfrute del derecho de pasar por puertas que estén abiertas, prefiero no hacerlo y quedarme sentado y vegetar, por eso no soy menos libre. La libertad es la oportunidad de actuar, no el actuar mismo; la posibilidad de acción y no necesariamente esa realización dinámica de ella con la que la identifican tanto Fromm como Crick. Si el no hacer caso, de una manera apática, de varias posibilidades que llevan a una vida más vigorosa y abundante —por mucho que esto pueda condenarse por otras razones— no se considera incompatible con la idea de ser libre, no tengo nada que discutir con las formulaciones que han dado estos dos escritores. Pero me temo que el doctor Fromm consideraría esta abdicación como síntoma de la falta de integración que, según él, es indispensable para la libertad y, quizá, idéntica a ella; mientras que el profesor Crick consideraría esta apatía demasiado inerte y tímida para merecer que se la llame libertad. Yo estoy a favor del ideal que defienden estos campeones de la vida plena, pero me parece que identificar a ésta con la libertad es fundir dos valores en uno. Decir que la libertad es la actividad en cuanto tal es hacer que este término tenga demasiada extensión, lo cual tiende a oscurecer y diluir la cuestión fundamental: el derecho y la libertad de obrar, sobre los que los hombres han discutido y por lo que han luchado durante casi toda la historia que hemos conservado.

Volvamos a los conceptos de libertad. Sobre esto mucho es lo que han dicho los que se oponen a la distinción que yo he intentado establecer entre la cuestión que se refiere a «por quién soy gobernado», distinción que consideran engañosa o exagerada los que se me oponen. Sin embargo, confieso que no puedo comprender ni que estas dos cuestiones sean idénticas, ni que la diferencia que hay entre ellas no sea importante. A mí me sigue pareciendo que la distinción que hay entre los dos tipos de respuestas que implican estas preguntas y, por tanto, la distinción que hay entre los dos sentidos diferentes que lleva consigo la palabra «libertad», no es ni trivial ni confusa. En efecto, yo continúo creyendo que esta cuestión es fundamental, tanto histórica como conceptualmente, y tanto en la teoría como en la práctica. Permítaseme decir una vez más que la libertad «positiva»y «negativa», en el sentido que uso estos términos, no tienen su origen a mucha distancia una de la otra. Las cuestiones «quién man-

[28] En su «Inaugural lecture» en la Universidad de Sheffield, en 1966.

da» y «en qué ámbito mando yo» no pueden considerarse completamente distintas. Yo quiero determinarme a mí mismo y no ser dirigido por otros, por muy sabios y benevolentes que éstos sean; mi conducta lleva consigo un valor insustituible por el solo hecho de ser mía, y no una conducta que me han impuesto. Pero yo no soy, ni puedo esperar ser, totalmente autosuficiente o socialmente omnipotente [29]. No puedo quitar todos los obstáculos que hay en mi camino y que provienen de la conducta de mis semejantes. Puedo intentar ignorarlos, considerarlos ilusorios, «entremezclarlos» y atribuirlos a mis propios principios internos, a mi conciencia y a mi sentido moral, o intentar disolver en una empresa común el sentido que tenga de mi identidad personal, considerándolo como un elemento perteneciente a un todo más amplio que se dirige a sí mismo. Sin embargo, a pesar de estos heroicos esfuerzos por trascender los conflictos que me originan los demás y la resistencia que me ponen, si no quiero ser engañado, reconoceré el hecho de que la armonía total con los demás es incompatible con la propia identidad, y que si no he de depender de los demás en todos los respectos, necesitaré un ámbito en el que libremente no esté mediatizado por ellos, con el que, además, pueda contar. Surge entonces la pregunta: «¿qué amplitud tiene el ámbito en el que mando o debo mandar?». Lo que yo defiendo es que, históricamente, la idea de libertad «positiva» —que responde a la pregunta «quién es el que manda»— fue distinta de la idea de libertad «negativa», que responde a la pregunta «en qué ámbito mando yo», y que esta diferencia se acentuó en la medida en que la idea del yo se escindió metafísicamente en un yo que era, por una parte, el yo «superior» e «ideal», destinado a regir al yo —o naturaleza— que era, por otra parte, el yo «inferior», «empírico» y «psicológico»; en la medida en que el yo se escindió en el «mí mismo en grado sumo», dueño y señor de mi yo inferior cotidiano; el gran «YO SOY»

[29] Se ha sugerido que la libertad es siempre una relación trina: solamente se puede querer ser libre de X para hacer o ser Y; de aquí que «toda libertad» sea al mismo tiempo negativa y positiva, o, mejor aún, ninguna de las dos (véase G. C. McCallum, Jr., *Philosophical Review*, vol. 76, núm. 3, 1967, pp. 312-334). A mí me parece que esto es un error. Un hombre que luche por librarse de sus cadenas, o un pueblo que luche por librarse de la esclavitud, no necesita dirigirse conscientemente a ninguna otra situación determinada. No es necesario que un hombre sepa cómo va a utilizar su libertad, lo único que quiere es quitarse el yugo de encima; e igualmente eso es lo que quieren las clases sociales y las naciones.

del que habla Coleridge, que está por encima de sus encarnaciones menos trascendentes situadas en el espacio y en el tiempo. Puede que haya una auténtica experiencia de tensión interior en la base de esta antigua y penetrante imagen metafísica de los dos yos, cuya influencia ha sido enorme en el lenguaje, en el pensamiento y en la conducta; sea como sea, el yo «superior» se identificó debidamente con instituciones, iglesias, naciones, razas, estados, clases, culturas, partidos y entidades más vagas, tales como la voluntad general, el bien común, las fuerzas ilustradas de la sociedad, la vanguardia de la clase más progresista y el destino manifiesto. Lo que yo sostengo es que, en el curso de este proceso, lo que empezó por ser una teoría de la libertad, pasó a ser una teoría de la autoridad y, a veces, de la opresión, y se convirtió en el arma favorita del despotismo; fenómeno que nos es demasiado familiar en nuestros días. Yo tuve cuidado de señalar que éste mismo podía haber sido igualmente el destino de la doctrina de la libertad negativa. Entre los dualistas que distinguen los dos yos, algunos —especialmente los teólogos judíos y cristianos, pero también los metafísicos idealistas del siglo XIX— hablan de la necesidad que hay de librar al yo «superior» o «ideal» de los obstáculos que encuentre en su camino; por ejemplo, el «ser esclavo» del yo «inferior», o el estar mediatizado por éste, y algunos consideraron que esta infame entidad estaba encarnada en las instituciones que están al servicio de las pasiones perversas e irracionales, o en otras fuerzas del mal que lo más probable es que obstruyan el desarrollo debido del yo «verdadero» o «superior», o del «mí mismo en grado sumo». La historia de las doctrinas políticas podía haber tomado esta forma «negativa» (como la tomó la historia de algunas sectas protestantes). Sin embargo, el caso es que la tomó con relativa poca frecuencia, como pasó con los primeros liberales, con los anarquistas y algunos tipos de escritos populistas. Pero en su mayoría, los escritores que tenían inclinaciones metafísicas identificaron a la libertad con la realización del verdadero yo, no tanto de los hombres individuales, cuanto del que estaba encarnado en las instituciones, tradiciones y formas de vida más amplias que la existencia empírica espacio-temporal del individuo finito. A mí me parece que la mayoría de las veces estos pensadores identifican la libertad con la actividad «positiva» de estas formas de vida, desarrollo, etc., institucionales («orgánicas»), más que con la mera («negativa») eliminación de obstáculos en el desarrollo de tales «organismos» y, ni que decir tiene, en el de los individuos; considerando esta ausencia de obstáculos, en el mejor de los casos,

como medio para la libertad o como condición de ella, y no como libertad misma.

Sin duda alguna es bueno recordar que la creencia en la libertad negativa es compatible con la producción de grandes y duraderos males sociales y (en tanto en cuanto las ideas influyen en la conducta) ha tenido su influencia en dicha producción. Lo que yo digo es que esa creencia se ha defendido o encubierto mucho menos frecuentemente con ese tipo de argumentos y juegos de manos engañosos que utilizan los campeones de la libertad «positiva» en sus más siniestras formas. La defensa de la no-interferencia (como el «darwinismo social») fue utilizada, por supuesto, para apoyar tácticas políticas y socialmente destructivas, que dieron armas a los fuertes, brutales y sin escrúpulos, contra los débiles y humanitarios, y a los que eran agraciados y despiadados, contra los menos dotados y menos afortunados. La libertad de los lobos frecuentemente ha significado la muerte de las ovejas. No es necesario subrayar hoy día —creo yo— la sangrienta historia del individualismo económico y de la competencia capitalista sin restricciones. Sin embargo, a la vista de las asombrosas opiniones que me han atribuido algunos de mis críticos, quizá debería haber subrayado prudentemente ciertas partes de mi argumentación. Debería haber puesto más en claro que los males del *laissez-faire* sin restricciones, y de los sistemas sociales y legales que lo permitieron y alentaron, condujeron a violaciones brutales de la libertad «negativa», de los derechos humanos básicos (que son siempre una idea «negativa», una muralla contra los opresores), incluyendo entre ellos el derecho de libertad de expresión y asociación, sin el que puede que exista justicia, fraternidad, e incluso felicidad de algún tipo, pero no democracia. Y quizá debería haber subrayado (aunque yo creí que esto es tan evidente que no había necesidad de decirlo) el que los sistemas no proporcionasen el mínimo de condiciones necesarias para que los individuos o los grupos puedan ejercer un grado significativo de libertad «negativa», sin las que ésta tiene muy poco valor, o no tiene ninguno, para aquellos que la tengan teóricamente. Pues ¿qué son los derechos sin la capacidad de ejercerlos? Yo suponía que casi todos los escritores modernos serios que se preocupan de este tema ya habían dicho bastante sobre el destino que tuvo la libertad personal durante el reinado del individualismo económico desenfrenado: sobre las condiciones en que vivía la mayoría de la gente, maltratada (principalmente en las ciudades), cuyos hijos eran destrozados en las minas o en los molinos, mientras que sus padres vi-

vían en la pobreza, en la ignorancia y con enfermedades; situación en la que el disfrute de los derechos legales por parte de los pobres y débiles, a gastar el dinero como quisiesen o a escoger la educación que deseasen (que les habían ofrecido, según parece, con toda sinceridad, Cobden, Herbert Spencer y sus discípulos), se convirtió en un abominable escarnio. Todo esto es claramente verdad. Las libertades legales son compatibles con los extremos de explotación, brutalidad e injusticia. La defensa de la intervención del Estado, o de otras instituciones eficaces, para asegurar las condiciones que requieren tanto la libertad positiva de los individuos cuanto un grado mínimo de su libertad negativa, tiene recursos abrumadores. Esto lo sabían liberales tales como Tocqueville, J. S. Mill, e incluso Benjamín Constant (que valoraba la libertad negativa más que ningún otro escritor moderno). La defensa de la legislación social, de la sociedad de bienestar y del socialismo puede hacerse con tanta validez a partir de la consideración de lo que pretende la libertad negativa como a partir de la consideración de lo que pretende su hermana la libertad positiva, y si, históricamente, no se hizo así con frecuencia, fue porque la clase de mal contra el que era dirigida el arma del concepto de libertad negativa no era el *laissez-faire*, sino el despotismo. El auge y la decadencia de estos dos conceptos puede establecerse en función de los peligros específicos que más amenazaron a una sociedad o grupo en un determinado momento: por una parte, el excesivo control o la excesiva interferencia; y por otra, la economía de «mercado» sin control. Cada uno de estos conceptos parece susceptible de caer en el propio vicio que pretendía combatir en su origen. Pero mientras que apenas podría decirse que el ultraindividualismo liberal es en la actualidad una fuerza ascendente, la retórica de la libertad «positiva», por lo menos en su versión deformada, es mucho más manifiesta, y continúa haciendo su papel histórico de excusa para el despotismo, en nombre de una mayor libertad (tanto en las sociedades capitalistas como en las anticapitalistas).

La libertad «positiva», concebida como respuesta a la pregunta «por quién he de ser gobernado», es un fin universal válido. Yo no sé por qué se ha dicho que yo dudo de esto, o que, por lo que a esto se refiere, dudo incluso de que el autogobierno democrático sea una necesidad humana fundamental, algo valioso en sí mismo, entre o no en conflicto con lo que pretenden la libertad negativa o cualquier otro ideal, y valioso intrínsecamente, y no sólo por la razones que dieron en favor suyo, por ejemplo, Constant, que teme que, sin la

libertad positiva, pueda violarse fácilmente la libertad negativa, o Mill, que la considera como un medio indispensable —pero sólo un medio— para conseguir la felicidad. Yo sólo puedo repetir que la perversión de la idea de libertad positiva, con su consiguiente transformación en lo que es su contrario —el apoteosis de la autoridad— ha ocurrido efectivamente, y ha sido durante mucho tiempo uno de los fenómenos más conocidos y deprimentes de nuestra época. Por las razones o causas que sean, la idea de libertad «negativa» (concebida como respuesta a la pregunta «en qué medida he de ser gobernado»), por muy desastrosas que hayan sido las consecuencias de sus formas desenfrenadas, no ha sido retorcida en la historia por sus teóricos con tanta frecuencia y eficacia, ni ha sido convertida en algo tan oscuramente metafísico y socialmente siniestro, como su idea paralela de libertad «positiva». La primera puede transformarse en su contrario y seguir explotando las favorables asociaciones que llevan consigo sus inocentes orígenes. La segunda ha sido considerada mucho más frecuentemente tal como era, para bien o para mal; en los últimos cien años no han dejado de recalcarse sus implicaciones, que son más desastrosas. De aquí que a mí me parezca más necesario sacar a relucir las aberraciones de la libertad positiva que las de su hermana la libertad negativa.

Tampoco quiero negar que desde el siglo XIX han surgido nuevos medios (que han sido utilizados) por los que puede reducirse la libertad, tanto en su sentido positivo cuanto en negativo. En una época de productividad económica expansiva hay diferentes modos de reducir ambas clases de libertad; por ejemplo, permitiendo o estimulando una situación en la que naciones y grupos enteros estén excluidos, cada vez más, de unos beneficios que se ha permitido acumular demasiado exclusivamente a otras naciones y grupos, que son los ricos y los fuertes; situación que, a su vez, ha producido unas estructuras sociales —y dicha situación también fue producida por éstas— que han sido la causa de que surjan muros infranqueables en torno a los hombres, y de que se cierren las puertas para el desarrollo de los individuos y de las clases sociales. Esto ha sido hecho por determinadas políticas sociales y económicas, que unas veces eran abiertamente discriminatorias y otras veces estaban camufladas, por el manejo de los programas de educación y de los medios para influir en la opinión pública, por la legislación en materias referentes a la moral, y por otras medidas parecidas, que han bloqueado y disminuido la libertad humana, a veces de una manera tan efectiva como los más

manifiestos y brutales métodos de opresión directa —la esclavitud y el encarcelamiento—, contra los que alzaron su voz los primeros defensores de la libertad [30].

Permítaseme hacer un resumen de cuál es mi posición tal como la he expuesto hasta ahora. El grado de libertad negativa de un hombre está en función, por decirlo así, de qué, y cuántas, puertas tiene abiertas, de con qué perspectivas se le abren y de cómo están de abiertas. Esta fórmula no debe llevarse demasiado lejos, pues todas las puertas no tienen la misma importancia, de la misma manera que los caminos a los que dan entrada son diferentes según las oportunidades que ofrecen. Por consiguiente, el problema de cómo haya que asegurar en determinadas circunstancias un aumento general de la libertad y de cómo haya que distribuirla (especialmente en situaciones en que el abrir una puerta conduce a que se levanten otras barreras y a que, a su vez, se caigan otras diferentes —lo cual es el caso casi siempre—), en pocas palabras, de cómo haya que conseguir en un caso concreto que las posibilidades sean las máximas, puede ser un problema an-

[30] No ha faltado en nuestro propio país esta violencia descarada, practicada a veces bajo la noble bandera de la supresión de un gobierno arbitrario y de los enemigos de la libertad, y bajo el estandarte de la emancipación de las poblaciones y clases sociales que todavía estaban esclavizadas. En esto estoy de acuerdo con mucho de lo que ha dicho sobre este asunto el profesor K. S. Kaufman («Professor Berlin on negative freedom», *Mind*, abril de 1962, pp. 241-4). Algunas de las cosas que dice puede que estén basadas en un ataque anterior que me hizo el profesor Marshall Cohen («Berlin and the liberal tradition», *Philosophical Quarterly*, 1957, pp. 216-28). Espero que algunas de las objeciones del señor Kaufman estén ya contestadas. Sin embargo, hay un asunto en el que me veo obligado a estar todavía más en desacuerdo con él. Parece que considera que las restricciones y obstrucciones que no se lleven a cabo por medios humanos son formas de privación de la libertad social o política. Yo no creo que esto sea compatible con lo que normalmente se entiende por libertad política, en el único sentido que a mí me interesa. El señor Kaufman dice (*op. cit.*, p. 24) que son obstáculos para la libertad (política o social) «las obstrucciones que se pongan a la libertad humana que no tengan nada que ver con la estructura de las relaciones de poder de una comunidad». Sin embargo, a no ser que estas obstrucciones provengan en último término de las relaciones de poder, no parecen tener importancia para la existencia de la libertad social o política. Yo no puedo comprender cómo puede decirse que «los derechos humanos básicos» (para usar la misma expresión del señor Kaufman) sean violados por lo que él llama «la ingerencia... no humana». Si yo tropiezo y me caigo, y como consecuencia de ello veo frustrada mi libertad de movimiento, no puede decirse, desde luego, que yo haya sufrido ninguna pérdida de los derechos humanos básicos. A mí me parece que no distinguir entre los obstáculos humanos y no humanos que se pongan a la libertad, es comenzar a confundir las diferentes clases de ésta, a identificar las condiciones de la libertad misma, lo cual no es menos grave, y está en la base de algunas de las falacias de las que me he ocupado.

gustioso, que no puede resolverse con ninguna norma inflexible [31]. Lo que más me interesa aclarar es que la libertad negativa y la libertad positiva no son la misma cosa, cualquiera que sea el terreno común que tengan, y sea cual sea la que se preste a ser deformada de manera más grave. Ambas son fines en sí mismos. Estos fines pueden chocar entre sí de manera irreconciliable. Cuando esto sucede, inevitablemente surge el problema de cuál elegir y cuál preferir. ¿Se debe estimular en una determinada situación la democracia a expen-

[31] El señor David Nicholls, en su admirable estudio «Positive liberty, 1880-1914», *American Political Science Review*, marzo de 1962, cree que yo me contradigo cuando apruebo la cita que hago de Bentham de que «toda ley es una infracción de la libertad», ya que algunas leyes aumentan la cantidad total de libertad de una sociedad. Yo no veo la fuerza de esta objeción. A mí me parece que toda ley reduce *alguna* libertad, aunque puede que sea también un medio para aumentar otra. El que aumente la cantidad total de libertad que se pueda alcanzar dependerá, por supuesto, de cada situación en particular. Incluso una ley que diga que nadie coaccione a nadie en un ámbito determinado, aunque aumente evidentemente la libertad de la mayoría, es una «infracción» de la libertad de los posibles matones y de los policías; infracción que puede que sea, como lo es en este caso, muy deseable, pero que sigue siendo «infracción». No hay ninguna razón para pensar que Bentham, que era partidario de las leyes, quisiera decir más que esto.

El señor Nicholls cita en su artículo las siguientes afirmaciones de T. H. Green (que se encuentran en «Liberal legislation and the freedom of contract»): «La mera eliminación de la coacción, el mero permitir a un hombre que obre como quiera, no es en sí mismo ninguna contribución a la verdadera libertad... el ideal de la verdadera libertad consiste en que todos los que pertenecen a la sociedad humana tengan por igual el máximo poder para hacer de ellos lo mejor» (T. H. Green, *Works*, iii, 317-2). Esta es una formulación clásica de la libertad positiva, y sus términos fundamentales son, por supuesto, «verdadera libertad» y «lo mejor de ellos». Quizá no sea necesario que me extienda más en la grave ambigüedad que encierran estas palabras. Difícilmente puede mejorarse este criterio de Green considerándolo como una demanda de justicia y una denuncia de la monstruosa suposición de que los trabajadores de su época actuaban libremente (en un sentido que les importase) cuando entraban en negociaciones con sus patronos. Los trabajadores, en teoría, probablemente gozaban de una gran libertad negativa; pero, puesto que les faltaban los medios para realizarla, ésta era una ganancia vacía. De aquí que yo no vea que haya nada para estar en desacuerdo con las recomendaciones que hace Green, excepto la doctrina metafísica de los dos yos: los arroyos individuales frente al gran río social, al que deben estar unidos, lo cual es una falacia dualista que se ha utilizado con demasiada frecuencia para defender una variedad de despotismo. Por supuesto, tampoco quiero negar que las ideas de Green fueran excepcionalmente ilustradas, lo cual es válido también para muchos de los críticos del liberalismo europeo y americano de los últimos cien años, aproximadamente. Sin embargo, las palabras tienen su importancia y las intenciones y opiniones de un escritor no son suficientes para hacer inofensivo, en teoría o en la práctica, el uso de una terminología equivocada. El récord que tiene el liberalismo a este respecto no es mejor que el de la mayoría de las demás escuelas del pensamiento político.

sas de la libertad individual? ¿Se debe estimular la igualdad a expensas de las realizaciones artísticas, o la piedad a expensas de la justicia, o la espontaneidad a expensas de la eficacia, o la felicidad, la lealtad y la inocencia a expensas del conocimiento y de la verdad? Lo que a mí me interesa decir es simplemente que, en principio, no se pueden encontrar soluciones rígidas para aquellas cuestiones en las que los valores últimos son irreconciliables. Decidir de una manera racional en estas situaciones es decidir a la luz de los ideales y normas generales de vida que persigan un hombre, una sociedad o un grupo. Si las pretensiones de dos (o más) clases de libertad resultan ser incompatibles en un caso determinado y si esta incompatibilidad es un ejemplo de conflicto de valores que son al mismo tiempo absolutos e inconmensurables, es mejor enfrentarse a este hecho intelectualmente incómodo que ignorarlo, o atribuirlo automáticamente a alguna deficiencia nuestra que podría eliminarse aumentando nuestro conocimiento o nuestras habilidades [32], o, lo que aún es peor, suprimir por completo uno de los dos valores que están en competencia pretendiendo que es idéntico a su rival, y terminar con ello deformando ambos. Sin embargo, a mí me parece que esto es exactamente lo que han hecho, y todavía siguen haciendo, los monistas filosóficos que piden soluciones finales —pulcritud y armonía de ideas a cualquier precio. Por supuesto, no quiero decir que esto sea un argumento contra la proposición de que la aplicación del conocimiento y de las habilidades pueda conducir en determinados casos a soluciones satisfactorias. Cuando surgen tales dilemas, una cosa es decir que hay que hacer todos los esfuerzos posibles para resolverlos, y otra que es cierto *a priori* que siempre tiene que ser posible en principio descubrir una solución correcta y concluyente, que es lo que parecían garantizar las viejas metafísicas racionalistas.

De aquí que yo no disienta del señor Spitz [33] cuando sostiene que la frontera no está tanto entre la libertad positiva y la negativa, cuanto «en determinar cuál es el complejo de libertades específicas y de restricciones concomitantes que estimule con más probabilidad esos valores que, según la teoría de Berlin, son distintivamente humanos», y que tampoco disienta de él cuando, en el curso de su interesante y sugestiva recensión, dice que esta cuestión depende de las

---

[32] Como hicieron Condorcet y sus discípulos.

[33] «The nature and limits of freedom», *Dissent*, vol. iii, invierno de 1962, pp. 78-86.

ideas que se tengan de la naturaleza humana y de los fines del hombre (sobre lo cual los hombres no están de acuerdo). Pero a mí me parece que está equivocado en una cuestión importante cuando dice que, en mi intento de enfrentarme con la relatividad de los valores, yo vuelvo a caer en las ideas de J. S. Mill. Este, parece que se convenció a sí mismo de que existe una verdad objetiva, comunicable y conseguible, en el ámbito de los juicios de valor, pero que no existen las condiciones necesarias para descubrirla, salvo en una sociedad que proporcione un grado suficiente de libertad individual, especialmente de libertad de investigación y de discusión. Esto es simplemente la vieja tesis objetivista, puesta en forma empírica y con un aditamento especial sobre la necesidad de la libertad individual como condición necesaria para la consecución de esta meta final. Lo que yo digo no es esto en absoluto, sino que, puesto que algunos valores pueden chocar entre sí de manera intrínseca, la idea misma de que en principio tenga que ser posible descubrir un modelo en el que estén todos ellos en armonía, está fundada en una idea *a priori* falsa de cómo es el mundo. Si tengo razón, y la condición humana es tal que los hombres no pueden siempre evitar las decisiones, éstos no pueden evitarlas no solamente por las razones evidentes que rara vez han olvidado los filósofos —a saber, porque hay muchas maneras posibles de obrar y muchas formas de vida que merecen la pena, y, por tanto, porque el elegir entre éstas, forma parte de ser racional y ser capaz de hacer juicios morales—, sino también por una razón fundamental (que es, en el sentido corriente, conceptual y no empírica): porque los fines humanos chocan entre sí, porque no se puede tener todo al mismo tiempo. De donde se sigue que la idea misma de una vida ideal en la que nunca sea necesario perder o sacrificar nada que tenga valor, y en la que todos los deseos racionales (o virtuosos, o legítimos de cualquier otra manera) tengan que poder ser satisfechos de verdad, no es solamente una idea utópica, sino también incoherente. La necesidad de elegir y de sacrificar unos valores últimos a otros resulta ser una característica permanente de la condición humana. Si esto es así, ello debilita todas las teorías que sostienen que el valor que tiene la libertad se deriva del hecho de que sin ella no podemos conseguir la vida perfecta, implicando con esto que la necesidad de elegir entre dos posibilidades desaparece una vez que se ha conseguido dicha perfección. Según esta manera de pensar, la posibilidad de elegir, el sistema de partidos, o el derecho a votar contra los candidatos del partido dirigente, se convierten en cosas anticua-

das en la perfecta sociedad platónica, teocrática, jacobina o comunista, donde cualquier signo de que se recrudece el desacuerdo es un síntoma de error y de maldad. Pues sólo hay un camino para el hombre que es perfectamente racional, ya que entonces no hay ilusiones seductoras, ni conflictos, incongruencias, sorpresas, ni auténticas novedades que no se puedan predecir. Todo es tranquilo y perfecto en el universo que está gobernado por lo que Kant llamó la Santa Voluntad. Sea o no concebible este mar en calma y sin mareas, desde luego no se parece en nada al mundo real, que es el único en función del cual concebimos la naturaleza de los hombres y sus valores. Dadas las cosas tal como las conocemos y las hemos conocido durante la historia que hemos conservado, la capacidad de elegir es intrínseca a la racionalidad, si ésta lleva consigo la posibilidad normal de aprehender el mundo real. Moverse en un mundo carente de fricciones, deseando solamente lo que uno puede conseguir, sin estar tentado por posibilidades diferentes, y no persiguiendo nunca fines que sean incompatibles, es vivir en una fantasía coherente. Presentar esto como el ideal es querer deshumanizar a los hombres y convertirlos en esos seres que nos presenta la célebre pesadilla totalitaria de Aldous Huxley, a los que se les ha lavado el cerebro y se encuentran satisfechos de todo. Reducir el ámbito de la libertad humana, es hacer daño a los hombres en un sentido intrínseco, kantiano, y no meramente utilitario. El hecho de que el mantenimiento de las condiciones que hacen posible el máximo de libertad tenga que ajustarse —por muy imperfectamente que sea— a otras necesidades (de estabilidad social, de predecibilidad, de orden, etc.) no disminuye la importancia fundamental que aquél tiene. Hay un nivel mínimo de oportunidades de elección —y no sólo de elección racional o virtuosa—, por debajo del cual la actividad humana deja de ser libre en cualquier sentido que tenga significado. Es verdad que la defensa de la libertad individual ha enmascarado frecuentemente los deseos de privilegios o de poder para oprimir y explotar, o simplemente el miedo a los cambios sociales. Sin embargo, el horror que sentimos en los tiempos modernos a la uniformidad, al conformismo y a la mecanización de la vida, no está carente de fundamento.

En cuanto a la cuestión de la relatividad y de la naturaleza subjetiva de los valores, yo me pregunto si ésta ha sido exagerada por los filósofos para apoyar sus argumentaciones: si los hombres y sus concepciones han sido tan diferentes en grandes unidades de espacio y tiempo como a veces se les ha representado. Pero sobre esta cues-

ción —hasta qué punto son invariables los valores humanos, y hasta qué punto son «últimos», universales y «básicos»—, yo no estoy seguro. Si los valores hubieran variado mucho entre los diferentes períodos y culturas, hubiera sido más difícil lograr comunicarse con ellos, y nuestro conocimiento histórico, que depende en cierta medida de la capacidad de entender los fines, motivos y formas de vida que rigen en culturas que son diferentes de la nuestra, resultaría ser una ilusión. Igualmente lo serían, por supuesto, los descubrimientos de la sociología histórica, de la que se deriva en gran medida el concepto mismo de relatividad social. El escepticismo, llevado al límite, se combate a sí mismo al convertirse en algo que se autorrefuta.

En cuanto a la cuestión de cuáles son en realidad los valores que consideramos universales y «básicos» —presupuestos por las ideas mismas de moralidad y humanidad en cuanto tal (si es que ésta es la relación lógica correcta)—, a mí me parece que es una cuestión de tipo casi empírico; es decir, que para responderla, hemos de ir a los historiadores, antropólogos, filósofos de la cultura, científicos de la sociedad de varios tipos, y estudiosos en general, que son los que investigan las ideas fundamentales y las formas esenciales de conducta de sociedades enteras, reveladas en monumentos, formas de vida y actividades sociales, así como también en expresiones más manifiestas que sus creencias, tales como las leyes, la fe, la Filosofía y la Literatura. Digo que esto es *casi* empírico porque es muy difícil, y en la práctica imposible, pensar todos los conceptos y categorías que dominan la vida y el pensamiento de una gran porción del globo (aunque no sea todo) durante períodos muy grandes de la historia conocida (aunque no sean todos), y, en esto, dichos conceptos y categorías son diferentes a las construcciones e hipótesis de las ciencias de la naturaleza, que son más flexibles y cambiables.

También hay otra cosa que puede que merezca la pena repetir. Es importante distinguir la libertad de las condiciones de su ejercicio. Si un hombre es demasiado pobre, ignorante o débil, para hacer uso de sus derechos, la libertad que éstos le confieren no significa nada para él, pero no por ello es aniquilada dicha libertad. La obligación de promover la educación, la salud y la justicia, de elevar el nivel de vida, de dar las oportunidades necesarias para el desarrollo de las artes y de las ciencias y de impedir desigualdades arbitrarias y tácticas políticas, sociales o legales reaccionarias, no se hace menos estricta porque no vaya dirigida necesariamente a la promoción de la libertad misma, sino al establecimiento de las condiciones que son las únicas

que hacen posible que sea valioso tenerla, o al establecimiento de valores que puede que sean independientes de ella. Y sin embargo, la libertad sigue siendo una cosa, y las condiciones de ella, otra. Pongamos un ejemplo concreto: yo creo que es deseable implantar en todos los países un sistema uniforme de primera y segunda enseñanza, aunque no sea más que pare eliminar las distinciones de *status* social que crea o promueve la existencia de una jerarquía social de escuelas que hay en algunos países occidentales, especialmente en el mío. Si me preguntasen que por qué creo esto, daría el tipo de razones mencionadas por el señor Spitz [34], por ejemplo: los derechos intrínsecos de la igualdad social, los males que surgen de la diferencia de *status* creada por un sistema de educación social de los padres, más que por la capacidad o por las necesidades de los niños, el ideal de solidaridad social, la necesidad de alimentar los cuerpos y almas del mayor número posible de seres humanos, y no sólo de los que pertenecen a una clase privilegiada, y lo que es más importante aquí, la necesidad de dar al mayor número posible de niños la oportunidad de que puedan elegir libremente; lo cual es muy probable que aumente mediante la igualdad en la educación. Si me dijeran que esto reduciría notablemente la libertad de los padres, que dicen que tienen derecho a que nadie se meta en estos asuntos de educación, que son de su incumbencia —que era un derecho elemental el que le permitieran a uno escoger el tipo de educación que quería dar a sus propios hijos y determinar las condiciones intelectuales, religiosas, sociales y económicas en que educarlos—, yo no estaría dispuesto a rechazarlo por completo. Pero defendería que, cuando los valores se oponen auténticamente entre sí (como pasa en este caso), no hay más remedio que elegir. En este caso el conflicto surge entre la necesidad de preservar la libertad actual que tienen algunos padres para determinar el tipo de educación que quieren para sus hijos, la necesidad de promover otros fines sociales y, finalmente, la necesidad de crear condiciones en las que a aquellos que no las tienen se les proporcionarán oportunidades para ejercer los derechos (la libertad de elegir) que legalmente tienen, pero que no pueden utilizar si no tienen estas oportunidades. Hay que hacer utilizables las libertades inútiles, pero éstas no son idénticas a las condiciones que son indispensables para su utilidad. Esto no es una distinción meramente pedante pues, si se ignora, el significado y el valor de la libertad de elección pueden ser re-

[34] *Op. cit.*

bajados. En su celo por crear condiciones económicas y sociales, que son las únicas en las que la libertad tiene un auténtico valor, los hombres tienden a olvidar la libertad misma y, si se recuerda, se la puede dar de lado para hacer sitio a estos otros valores de los que se han puesto a preocuparse los reformadores y los revolucionarios.

A su vez, no hay que olvidar que, aunque puede que sea virtualmente inútil la libertad que carece de suficiente seguridad material, salud y conocimientos, en una sociedad a la que le falta igualdad, justicia y confianza mutua, lo contrario puede ser también desastroso. Atender las necesidades materiales, la educación, y la igualdad y seguridad de tal manera que la tengan, por ejemplo, los niños en las escuelas o los laicos en una teocracia, no es extender la libertad. Vivimos en un mundo que se caracteriza por estar gobernado por regímenes (tanto de derechas como de izquierdas) que han hecho, o quieren hacer, precisamente esto; y cuando lo llaman libertad, ello puede ser un fraude tan grande como la libertad del pobre que tiene derecho a comprarse artículos de lujo. En efecto, una de las cosas que intenta hacer ver la célebre historia del Gran Inquisidor de *Los hermanos Karamazov*, de Dostoievski, es precisamente que el paternalismo puede dar las condiciones de la libertad y, sin embargo, negar la libertad misma.

A continuación expongo una consideración general. Si queremos vivir a la luz de la razón, tenemos que seguir reglas o principios, pues en esto consiste ser racional. Cuando estas reglas o principios chocan entre sí en casos concretos, ser racional es obrar de la manera que menos perjudique a la pauta general de vida en la que creemos. No se puede llegar a la táctica correcta de una manera mecánica o deductiva; no hay normas inflexibles que nos guíen; frecuentemente las condiciones no están claras, y los principios no se pueden analizar o articular por completo. Queremos ajustar lo que no es ajustable; hacemos lo más que podemos. No hay duda de que en cierto modo tienen mucha suerte aquellos que se han hecho a sí mismos, o les han hecho otros, al poder obedecer a unos últimos principios, con relación a los cuales pueden juzgarse todos los problemas que se presenten. Los monistas que no ven más que una cosa, los fanáticos rígidos y los hombres poseídos por una coherente concepción omnicomprensiva, no conocen las dudas y angustias que tienen los que no pueden cerrar los ojos a la realidad. Pero incluso aquellos que saben lo compleja que es la estructura de la experiencia y qué es lo que no puede reducirse a generalidades o no puede computarse, pueden, en último

término, jutificar sus decisiones sólo con ser coherentes con algún modelo general de una forma deseable de vida personal o social, de la que quizá solamente se hagan conscientes cuando se enfrentan con la necesidad de resolver conflictos de este tipo. Si esto parece ser vago, lo es por necesidad. La idea de que tiene que haber respuestas últimas y objetivas para las cuestiones normativas; verdades que pueden demostrarse o intuirse directamente; que es posible en principio descubrir una estructura armónica en la que sean compatibles todos los valores; que hacia esta única meta es hacia la que tenemos que dirigirnos, y que nosotros podemos descubrir un único principio fundamental que configura toda esta concepción y que, una vez encontrado, éste regirá nuestras vidas; toda esta vieja y casi universal creencia, sobre la que se basan tanto pensamiento y acción tradicionales y tanta doctrina filosófica, a mí me parece que no es válida y que a veces ha conducido (y todavía sigue conduciendo) al absurdo, en teoría, y a consecuencias bárbaras, en la práctica [35].

El sentido fundamental que tiene la libertad es el estar libre de cadenas, del encarcelamiento y de la esclavización por parte de los otros. Lo demás es una extensión de este sentido, o si no, una metáfora. Desear ser libre es querer eliminar obstáculos; luchar por la libertad personal es querer disminuir la interferencia, la explotación y la esclavización de los hombres que tienen sus propios fines, y no los de uno mismo. La libertad, por lo menos en su sentido político, es sinónimo de ausencia de intimidación y dominación. Sin embargo, la libertad no es el único valor que puede o debe determinar la conducta. Más aún, decir que la libertad es un fin, es demasiado general. Quisiera decir una vez más a mis críticos que la cuestión no está entre la libertad negativa, como valor absoluto, y otros valores inferiores. Es más compleja y más dolorosa. Una libertad puede abortar otra; una libertad puede obstruir o dejar de crear condiciones que hacen posible otras libertades, o un grado mayor de libertad, o la libertad para más personas; la libertad positiva y la negativa pueden chocar entre sí; la libertad del individuo o del grupo puede no ser del todo compatible con un grado total de participación en una vida común, con las exigencias que esto lleva consigo de cooperación, solidaridad y fra-

---

[35] La exposición clásica —y, a mi juicio, todavía la mejor— de esta manera de pensar hay que verla en la distinción que hace Max Weber entre la ética de la conciencia y la ética de la responsabilidad en «Politics as a vocation» (Max Weber, *Essays in sociology*, d. H. H. Gerth and C. W. Mills).

ternidad. Pero, por encima de todas éstas, hay una cuestión más aguda: la necesidad capital de satisfacer las pretensiones de otros valores, no menos últimos, como la justicia, la felicidad, el amor, la realización de las capacidades para crear nuevas cosas, experiencias e ideas, y el descubrimiento de la verdad. Nada se gana identificando a la libertad tal como debe ser, en cualquiera de sus dos sentidos, con estos valores, o con las condiciones de la misma, o confundiendo, unas con otras, las diferentes clases de libertad. El hecho de que determinados ejemplos de libertad negativa (especialmente cuando coinciden con derechos o poderes) —por ejemplo, la libertad que tienen los padres o los directores de escuela de determinar la educación de sus niños, la que tienen los patronos de explotar o despedir a sus trabajadores, la de los propietarios de esclavos para disponer de éstos, o la del que tortura para hacer daño a sus víctimas— puedan ser en muchos casos totalmente indeseables y deban reducirse a suprimirse en cualquier sociedad sana y decente, no hace que sean libertades menos auténticas, ni tampoco nos justifica para que volvamos a formular la definición de libertad, que siempre se representa como algo que es bueno sin más ni más, algo que produce siempre las mejores consecuencias posibles que con toda probabilidad estimula mi yo «superior», que está siempre en armonía con las verdaderas leyes de mi «verdadera» naturaleza, o de mi sociedad, etc., tal como se ha representado en muchas exposiciones clásicas de la libertad, desde el estoicismo hasta las teorías sociales de nuestro tiempo, a costa de ocultar profundas diferencias.

A no ser que irremediablemente haya que poner en un compromiso a la claridad de pensamiento o a la racionalidad de la acción, estas distinciones tienen mucha importancia crítica. La libertad individual puede entrar o no en conflicto con la organización democrática, y la libertad positiva de la autorrealización con la libertad negativa de la no-interferencia. El énfasis en la libertad negativa generalmente abre más caminos a los individuos o a los grupos; la libertad positiva, por regla general, abre menos caminos, pero da mejores razones y tiene mayores resortes para moverse por ello; las dos puede que choquen o no entre sí. A algunos de mis críticos les indigna la idea de que, según esta opinión, un hombre pueda tener más libertad «negativa» bajo el mando de un déspota fácil o ineficaz que en una fuerte democracia igualitaria, pero intolerante. Ahora bien, Sócrates evidentemente hubiera tenido más libertad —por lo menos de expresión, e incluso de acción—, si, como hizo Aristóteles, hubiera huido

de Atenas en lugar de aceptar las leyes —las malas tanto como las buenas— promulgadas y aplicadas por sus conciudadanos en una democracia a la que pertenecía por completo y aceptaba conscientemente pertenecer. Igualmente, un hombre puede dejar un estado democrático auténticamente «participativo» y en el que las presiones sociales o políticas son demasiado sofocantes para él, por un ambiente en el que puede que haya menos participación cívica, pero más vida privada, menos sociabilidad y vida en común dinámica y omnicomprensiva, pero también menos vigilancia. Esto puede parecer indeseable a los que consideran que el tener antipatía a la vida pública o a la sociedad es un síntoma de *malaise* o de profunda alienación. Pero los temperamentos son diferentes, y tener demasiado entusiasmo por las normas comunes puede llevar a la intolerancia y al desprecio de la vida interior del hombre. Yo entiendo y comparto la indignación de los demócratas; no sólo porque la libertad negativa de la que puede que se goce en un despotismo fácil o ineficaz sea precaria o esté confinada a una minoría, sino porque el despotismo como tal es irracional, injusto y degradante, porque niega los derechos humanos, aunque sus súbditos no estén descontentos, y porque la participación en el autogobierno es, como la justicia, una exigencia básica humana y un fin en sí mismo. «La tolerancia represiva» de los jacobinos destruye la libertad individual de una manera tan efectiva como el despotismo (por muy tolerante que sea), destruye la libertad positiva y degrada a sus súbditos. Los que soportan los defectos de un sistema tienden a olvidar las deficiencias del otro. En diferentes circunstancias históricas algunos regímenes se hacen más opresivos que otros, y levantarse contra ellos es más valiente y más sabio que consentirlos; sin embargo, al enfrentarse a grandes males presentes, tampoco hay que cerrar los ojos al posible peligro que lleva consigo el triunfo total de un solo principio. A mí me parece que ningún observador sensato del siglo XX puede evitar tener escrúpulos en esta cuestión [36].

---

[36] En efecto, de esto es de lo que se trata en el penúltimo párrafo de mi ensayo «Dos conceptos de libertad» (véanse pp. 181-82), que ha sido considerado en un sentido amplio como una defensa, sin más ni más, de la libertad «negativa» frente a la «positiva». No era esta mi intención. Este pasaje tan criticado quería ser, en efecto, una defensa, pero una defensa de un pluralismo, basada en la percepción de la incompatibilidad que hay entre las pretensiones que tienen fines igualmente últimos frente a cualquier monismo despiadado que resuelva estos problemas eliminando todos estos fines rivales menos uno. He revisado, por tanto, el texto para dejar bien claro que yo no propongo ningún apoyo ciego al concepto de libertad «negativa» como opuesto al

Lo que es verdad para la confusión de estas dos libertades, o para la identificación de la libertad con las condiciones de ésta, es aún más válido para la ampliación del sentido de la palabra libertad hasta el extremo de que ésta incluya otras cosas deseables, como por ejemplo, la igualdad, la justicia, la felicidad, el conocimiento, el amor, la creación, y otros fines que buscan los hombres por ellos mismos. Esta confusión no es solamente un error teórico. Los que están obsesionados con la verdad de que la libertad negativa no vale para mucho sin las condiciones suficientes para ejercitarla activamente, o sin la satisfacción de otras aspiraciones humanas, se prestan a minimizar su importancia, a negarle el título mismo de libertad, a transferirla a algo que ellos consideran más preciado y, por último, a olvidar que sin ella se esfuma la vida humana, tanto individual como social. Si he sido demasiado vehemente en su defensa —se me puede decir que ella es solamente uno de los muchos valores humanos— y no he insistido tanto como quieren mis críticos en que ignorar otros valores puede producir males por lo menos tan grandes, el hecho de que yo haya insistido en ella, en un mundo en el que puede que exijan incluso más prioridad las condiciones de la libertad, no me parece a mí que invalide mi análisis y mi argumentación general.

Por último, se puede preguntar que cuál es el valor que hay en la libertad como tal. ¿Es ésta una respuesta a una necesidad básica del hombre, o es solamente algo presupuesto por otras exigencias fundamentales? Y más aún ¿es esto una cuestión empírica, para la cual son importantes los hechos psicológicos, antropológicos, sociológicos e históricos? ¿O es una cuestión puramente filosófica, cuya solución se basa en el análisis acertado de nuestros conceptos básicos y para cuya respuesta es suficiente y apropiado que se saquen ejemplos, sean éstos reales o imaginarios, y no las pruebas fácticas que exigen las investigaciones empíricas? «La libertad es la esencia del hombre.» «*Frey seyn ist nichts, frey werden ist der Himmel*» (ser libre no es nada, hacerse libre es el mismo cielo). «Todo hombre tiene derecho a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad.» ¿Expresan estas frases proposiciones que se basan en algún fundamento empírico, o tienen algún otro *status* lógico? ¿Son proposiciones o mandamientos encubiertos, expresiones emotivas, declaraciones de intenciones o compromisos? ¿Qué papel tiene la prueba —histórica, psi-

---

de su hermano gemelo de libertad «positiva», ya que esto sería precisamente el tipo de monismo intolerante contra el que iba dirigida toda mi argumentación.

cológica o sociológica—, si es que tiene alguno, para el establecimiento de la verdad o de la validez en estas cuestiones? ¿Podría darse el caso de que, si las pruebas de los hechos se pusiesen en contra nuestra, tuviésemos que revisar nuestras ideas o retirarlas por completo o, en el mejor de los casos, conceder que estas proposiciones —si es que lo son—, son solamente válidas para determinadas sociedades, épocas o lugares, como pretenden algunos relativistas? [37]. ¿O está demostrada su autoridad por el análisis filosófico que nos convence de que ser indiferente a la libertad no es compatible con ser humano, o por lo menos, con ser completamente humano; entendamos por ser humano bien el término medio de los que pertenecen a nuestra propia cultura, o bien el hombre en general en todo tiempo y en todo lugar? A esto, basta con decir que los que valoraron la libertad por sí misma creyeron que ser libre para elegir, y no para que elijan por uno, es un ingrediente inalienable que forma parte de lo que hace humanos a los seres humanos, y que esto es la razón fundamental de que se exija positivamente, tanto al tener voz en las leyes y actividades de la sociedad en que se vive, cuanto el que se le conceda a uno un ámbito, hecho artificialmente si es necesario, en el que uno sea su propio dueño, un ámbito «negativo» en el que ningún hombre esté

---

[37] José de Maistre hizo observar una vez más que cuando Rousseau preguntaba por qué los hombres, que habían nacido libres, estaban, sin embargo, encadenados en todas partes, era igual que preguntar por qué las ovejas, que habían nacido siendo carnívoras, comían hierba en todos los sitios. Igualmente, el radical ruso Alejandro Herzen hizo observar que la clasificación que hacemos de los seres en tipos zoológicos corresponde a las características y hábitos a los que se ve que están más frecuentemente asociados. Así, uno de los atributos que definen a los peces es la capacidad que éstos tienen de vivir en el agua; de aquí que, a pesar de que existan peces voladores, no digamos que el volar sea la naturaleza o eseneia de los peces en general, el «verdadero» fin para el que fueron creados, ya que la mayoría de ellos no lo consiguen, ni manifiestan la más mínima tendencia a ello. Sin embargo, en el caso de los hombres, y sólo de los hombres, decimos que su naturaleza es querer la libertad, aunque de hecho sólo muy pocos la han buscado en la larga vida que tiene ya nuestra raza, mientras que la inmensa mayoría en casi todas las épocas han demostrado tener poco aprecio por ella y se han contentado con ser dirigidos por otros, queriendo ser bien gobernados por los que proporcionasen comida, refugio y normas de vida suficientes, pero no gobernados por sí mismos. ¿Por qué debe ser el hombre —preguntaba Herzen— el único que sea clasificado con arreglo a lo que han querido por sí mismo sólo, unas pequeñas minorías en sitios muy contados, y por lo que aún menos han luchado de manera activa? Esta reflexión escéptica fue expresada por un hombre cuya vida entera estuvo dominada por una pasión que sólo tenía un propósito: la búsqueda de la libertad, personal y política, de su propia nación y de otras naciones, a la que sacrificó su carrera pública y su felicidad privada.

obligado a dar cuenta de sus actividades a nadie, en tanto que esto sea compatible con la existencia de la sociedad organizada.

Quisiera añadir una observación final. Nada de lo que digo en el ensayo referente a dos conceptos de libertad sobre las fronteras de la libertad individual (y esto también es válido para la libertad de los grupos y de las asociaciones) debe ser entendido como que la libertad, en cualquiera de sus significados, sea inviolable o suficiente, en un sentido absoluto. No es inviolable porque pueden producirse condiciones anormales en las que, para evitar una alternativa suficientemente terrible, puede que haya que pasar por alto incluso las sagradas fronteras de que habla Constant, como por ejemplo, las que son violadas por las leyes retrospectivas, el castigo al inocente, el asesinato judicial, los informes que dan los hijos contra sus padres, o el testimonio de falsos testigos. El señor McFarlane [38] dice esto contra mí, y yo creo que con razón. Sin embargo, la excepción confirma la regla: precisamente porque consideramos que tales situaciones son completamente anormales y que tales medidas son detestables, pudiendo ser solamente condonadas en situaciones urgentes que sean tan críticas que lo que haya que elegir haya que hacerlo entre grandes males, reconocemos que en condiciones normales, para la mayoría de los hombres, en la mayoría de las épocas y de los lugares, estas fronteras son sagradas; es decir, que traspasarlas conduce a la inhumanidad. A la inversa, el ámbito mínimo que requieren los hombres, si hay que evitar tal deshumanización, ámbito mínimo que pueden invadir los demás hombres o las instituciones que ellos han creado, no es más que un mínimo; sus fronteras no deben ser ampliadas en contra de las pretensiones suficientemente rigurosas de otros valores, incluyendo los de la misma libertad positiva. Sin embargo, a mí me sigue pareciendo que el concepto adecuado de los grados de libertad individual consiste en la extensión que tenga el ámbito en el que sea posible elegir. Este ámbito mínimo puede que sea incompatible con las situaciones que requieren otros ideales sociales, tecnocráticos y otros parecidos; pero esta pretensión es lo que lleva consigo la exigencia de la libertad individual. Lo que menos implica ésta, es que los individuos o los grupos cedan en el autogobierno democrático de la sociedad, una vez que se han asegurado y protegido contra los demás sus derechos bonitamente calculados, dejando todo el resto a la actividad de la Política. Una expansión indefinida del ámbito en el

[38] *Op. cit.*

que los hombres pueden elegir libremente entre varias maneras posibles de obrar, claramente puede no ser compatible con la realización de otros valores. De aquí que, siendo las cosas como son, nos veamos obligados a ajustar pretensiones, llegar a compromisos, establecer prioridades y ponernos a hacer todas esas operaciones prácticas que de hecho siempre ha requerido la vida social, e incluso la vida individual.

Si se sostiene que la identificación del valor de la libertad con el valor de un ámbito de decisión libre equivale a una doctrina de la autorrealización positiva que de la negativa, yo no pondré ninguna objeción importante y solamente repetiré que, de hecho, históricamente, la deformación de este significado de la libertad positiva (o autodeterminación) llevada a cabo incluso por un liberal tan bienintencionado como T. H. Green, por un pensador tan original como Hegel, o por un analista de la sociedad tan profundo como Marx, ha oscurecido esta tesis, y la ha transformado en su contraria. Kant, que expresó mucho menos equívocamente su postura moral y social, denunció el paternalismo, ya que lo que éste obstruye es precisamente la autodeterminación; aunque sea indispensable para curar ciertos males, para los que se oponen a la tiranía, es, en el mejor de los casos, un mal necesario, como lo son todas las grandes acumulaciones de poder como tal. Los que sostienen [39] que estas concentraciones de poder a veces son necesarias para remediar injusticias o para aumentar las libertades insuficientes de los individuos o de los grupos, tienden a ignorar o a minimizar el reverso de la medalla; a saber, que mucho poder (y mucha autoridad) es también, por regla general, una amenaza estable a las libertades fundamentales. Todos los que han protestado contra la tiranía en los tiempos modernos, desde Montesquieu hasta hoy, han luchado con este problema. La doctrina que dice que las acumulaciones de poder no pueden ser nunca demasiado grandes, en el supuesto de que se usen y se controlen racionalmente, ignora la razón fundamental que hay para querer la libertad en primer lugar: que todos los gobiernos paternalistas, por muy benevolentes, cautos, desinteresados y racionales que hayan sido, han tendido en último término a tratar a la mayoría de los hombres como niños pequeños, que son la mayoría de las veces irresponsables o tontos incurables, o, si no, que maduran tan despacio que no está justi-

[39] Por ejemplo, L. J. McFarlane, *op. cit.*, y la mayoría de los teóricos democráticos.

ficado liberarles en una fecha que se pueda preveer con claridad (lo cual, en la práctica, significa nunca). Esta es una política que degrada a los hombres y que creo que no se basa en ningún fundamento racional o científico, sino, por el contrario, en una idea profundamente equivocada de lo que son las necesidades humanas más profundas.

En los ensayos que siguen he intentado examinar algunas de las falacias que se basan en una mala comprensión de ciertas necesidades y finalidades humanas fundamentales; es decir, fundamentales con arreglo a la idea normal que tenemos de lo que es un ser humano, un ser dotado de un núcleo de necesidades y fines, que es común a todos los hombres, que puede que tenga una estructura cambiante, pero cuyos límites están determinados por la necesidad básica de comunicarse con otros seres semejantes. La idea de este núcleo y de estos límites forma parte de la concepción que tenemos de los atributos y funciones fundamentales en cuyos términos pensamos a los hombres y a las sociedades.

Me doy cuenta perfectamente de algunas de las dificultades y puntos oscuros que tiene todavía mi tesis. Pero, estando a punto de escribir otro libro, no podía hacer más que tratar de las críticas que me parecían al mismo tiempo más frecuentes y menos eficaces, basándose como lo hacen en una aplicación demasiado simple de determinados principios científicos o filosóficos a los problemas sociales y políticos. Pero incluso en esto, también me doy cuenta de que hay que hacer mucho más, especialmente en la cuestión del libre albedrío, cuya solución requiere, a mi juicio, un conjunto de nuevos instrumentos conceptuales, y una ruptura con la terminología tradicional, que nadie, que yo sepa, ha sido capaz de proporcionar.

LAS IDEAS POLITICAS EN EL SIGLO XX [1]

El que desee una vida tranquila no debería haber nacido en el siglo XX.

L. Trotsky.

I

Los historiadores de las ideas, por muy escrupulosos y minuciosos que consideren necesario ser, no pueden evitar el percibir su materia en relación con algún tipo de modelo. Decir esto no significa necesariamente suscribir alguna forma de dogma hegeliano sobre el papel dominante de las leyes y de los principios metafísicos en la historia —una idea cada vez más influyente en nuestra época—, según la cual hay una sola explicación para el orden y las características de las personas, cosas y acontecimientos. Normalmente, esto consiste en la defensa de alguna categoría o principio fundamental que pre-

[1] Este artículo fue escrito en 1949 a solicitud del director de la revista americana *Foreign Affairs* para su edición de mitad de siglo. Hasta cierto punto, su tono se debía a la política del régimen soviético durante los últimos años de Stalin. Afortunadamente, desde entonces se han modificado los peores excesos de esa dictadura; pero me parece que la tendencia general de la que trataba la publicación, si bien no ha ganado en intensidad, sí lo ha hecho en extensión: algunos de los nuevos estados nacionales de Asia y Africa parecen no mostrar mayor interés por las libertades civiles que los regímenes a los que ha sustituido, incluso teniendo en cuenta las exigencias de seguridad y planificación que tienen dichos estados para su desarrollo o supervivencia.

tende actuar como una guía infalible tanto para el presente como para el futuro, una lente mágica reveladora de leyes históricas «internas», inexorables, que lo penetran todo, invisibles al ojo desnudo del mero anotador de acontecimientos, pero que, al comprenderlas, pueden dar al historiador una certeza única —no sólo de lo que ocurrió de hecho, sino de la razón por la que no habría podido ocurrir de otra forma, permitiendo un conocimiento seguro, que el mero investigador empírico, con sus colecciones de datos, su estructura insegura de pruebas acumuladas trabajosamente, sus aproximaciones tentativas y el eterno riesgo de error y de revaluación, nunca puede esperar obtener [2].

La noción de «leyes» de este tipo es condenada, justamente, como una especie de fantasía metafísica; pero la noción opuesta de los hechos desnudos —hechos que no son nada más que hechos, rigurosos, inevitables, no corrompidos por su interpretación o su ordenación en modelos creados por los hombres— es igualmente mitológica. El comprender, contrastar, clasificar y ordenar, el emplear métodos de mayor o menor complejidad, no es un tipo peculiar de pensamiento, es el pensamiento mismo. Acusamos a los historiadores de exageración, distorsión, ignorancia, prejuicios o de alejarse de los hechos no porque seleccionen, comparen y presenten su material en un contexto y un orden que son, al menos en parte y de su propia elección, y que en parte vienen condicionados por las circunstancias de su entorno social y material, su carácter o finalidad; los acusamos de ello solamente cuando el resultado se desvía demasiado, contrasta excesivamente con los cánones aceptados de verificación e interpretación propios de su tiempo, lugar y sociedad. Estos cánones, métodos y categorías son propios de una concepción racional normal de un período y una cultura dados; en el mejor de los casos, una forma muy preparada y agudizada de esta concepción, que conoce a fondo todas las técnicas científicas necesarias, pero que no es en sí misma una de ellas. Todas las críticas dirigidas a un determinado escritor por exceso de prejuicios o de imaginación, por un sentido de la evidencia demasiado débil, o por una percepción demasiado limitada de las conexiones entre los acontecimientos, no están basadas en alguna norma absoluta de verdad, de «factualidad» estricta, ni en una rígida

---

[2] Por supuesto, no atribuyo esta visión a Hegel o a Marx, cuyas doctrinas no son más complejas y mucho más plausibles, sino solamente a los *terribles simplificateurs* que hay entre sus seguidores.

adhesión a un método ideal, fijo y permanente, para descubrir «científicamente» el pasado *wie es eigentlich gewesen* (como ha sido realmente), por oposición a las meras teorías sobre él, porque en último término la noción de crítica «objetiva» no tiene significado en este sentido intemporal. Más bien se basan en los conceptos más refinados de exactitud, objetividad y escrupulosa «fidelidad a los hechos», que pueden obtener del tema en cuestión en una sociedad y un período dados.

Cuando la gran revolución romántica de la forma de escribir la historia transfirió el énfasis de los logros individuales al desarrollo e influencia de las instituciones concebidas en términos mucho menos personales, el nivel de «fidelidad a los hechos» no se alteró automáticamente. El nuevo tipo de historia, el relato del desarrollo, por ejemplo, del derecho público y privado, del gobierno, de la literatura o de las costumbres sociales durante un período de tiempo dado, no era necesariamente más o menos exacto u «objetivo» que los anteriores relatos de la obra o el destino de Alcibíades, Marco Aurelio, Calvino o Luis XIV. Tucídides, Tácito o Voltaire no eran subjetivos, vagos o imaginativos en ningún sentido en que Ranke, Savigny o Michelet no lo fueran también. Simplemente, la nueva historia se escribía desde lo que actualmente llamamos un «ángulo» distinto. El tipo de hechos que la nueva historia se proponía registrar eran distintos, el énfasis era distinto, se había producido un desplazamiento del interés en las cuestiones planteadas y, como consecuencia, en los métodos usados. Los conceptos y la terminología reflejan una visión distinta de lo que constituye la evidencia y por lo tanto, en último término, de lo que son los «hechos». Cuando los historiadores «científicos» criticaban los «romances» de los cronistas, al menos parte del reproche implícito se basaba en las discrepancias que presentaba el trabajo de los antiguos escritores con los descubrimientos de las ciencias, de un período posterior, más admiradas y en las que más se confiaba; y a su vez éstos se debían al cambio en las concepciones imperantes sobre las leyes del desarrollo humano: al cambio en los modelos de acuerdo con los cuales se percibía el pasado, esos modelos psicológicos, biológicos, mecánicos, teológicos o artísticos que se reflejaban en los campos de investigación, en las nuevas cuestiones planteadas y en las nuevas técnicas empleadas para responder a preguntas que se consideraban más interesantes o importantes que las que habían quedado anticuadas.

La historia de estos cambios de «modelos» es, en gran medida, la

historia del pensamiento humano. Los métodos «orgánico» o marxista de investigación histórica ciertamente debían parte de su difusión al prestigio de las técnicas artísticas particulares o de las ciencias naturales particulares sobre cuyo modelo estaban construidos supuesta o realmente; el mayor interés por la biología o la música, por ejemplo, de donde provenían muchas metáforas y analogías básicas, está estrechamente relacionado con la historia que se escribía en el siglo XIX, como el nuevo interés por la física y las matemáticas lo está con la filosofía y la historia del siglo XVIII; y los métodos de disminuir la importancia de los hechos y el talante irónico de los historiadores que escribieron después de la guerra de 1914-18, estaban claramente influidos por las nuevas técnicas sociológicas y psicológicas que habían obtenido reconocimiento público en ese período, y se aceptaban en los términos de éstas. El relativo predominio de, por ejemplo, conceptos y presupuestos políticos, económicos y sociales en un trabajo histórico admirado en su momento arroja más luz sobre las características generales de su época, y por esta razón es un índice más fiable de las normas adoptadas, las cuestiones planteadas, los papeles respectivos de los «hechos» y la «interpretación» y, de hecho, de toda la concepción social y política de una época, que la supuesta distancia del trabajo en cuestión con respecto a algún ideal inalterable, fijo e imaginario de verdad absoluta, metafísica o científica, empírica o *a priori*. Es en función de esos cambios en las formas de tratar el pasado (y el presente o el futuro), de expresiones y reclamos, y de las dudas, esperanzas, temores y exhortaciones que éstos expresaban, como puede juzgarse mejor el desarrollo de las ideas políticas y del aparato conceptual de una sociedad y de sus representantes más dotados y que mejor los expresan. Sin duda, los conceptos que emplean las personas al pensar y al hablar pueden ser síntomas y efectos de otros procesos sociales, psicológicos o físicos, cuyo descubrimiento es tarea de alguna ciencia empírica. Pero esto no les resta importancia e interés fundamental para aquellos que desean saber lo que constituye la experiencia consciente de los hombres más característicos de una época o sociedad, cualesquiera que fueran sus causas y su destino. Y nosotros estamos, desde luego, por razones obvias de perspectiva, en mejor situación para determinar esto en el caso de sociedades pasadas que para la nuestra. El enfoque histórico es inevitable: el mismo sentido de contraste y diferencia con que el pasado nos afecta, nos proporciona el único trasfondo apropiado en el que las características peculiares de nuestra experiencia destacan

con suficiente relieve para que las podamos discernir y describir adecuadamente.

El estudioso de las ideas políticas de mediados del siglo XIX, por ejemplo, debe estar realmente ciego si no se da cuenta en algún momento de las profundas diferencias en las ideas y la terminología, en la visión general de las cosas —las formas en que se concibe la relación recíproca de los elementos de la experiencia— que separan a esa época no muy distante de la nuestra. No entiende ni esa época ni la suya si no percibe el contraste entre lo que era común a Comte y a Mill, por un lado, y a Max Weber, William James, Tawney, Beard, Lytton Strachey y Namier por otro; la continuidad de la tradición intelectual europea sin la cual no sería posible ninguna comprensión histórica es, considerándola más de cerca, una sucesión de discontinuidades y diferencias específicas. Por eso, en las siguientes observaciones se ignoran deliberadamente las similitudes en favor de las diferencias específicas de concepción política que caracterizan a nuestra época y, en gran medida, únicamente a la nuestra.

II

Los dos grandes movimientos políticos de liberación del siglo XIX fueron, como nos dicen todos los libros de historia, el individualismo humanitario y el nacionalismo romántico. Independientemente de sus diferencias —y éstas eran tan notoriamente profundas como para conducir a una clara divergencia y un choque definitivo de estos dos ideales— tenían algo en común: creían que los problemas de los individuos y de las sociedades podrían resolverse si las fuerzas de la inteligencia y la virtud prevalecían sobre la ignorancia y la maldad. Pensaban —al contrario que los pesimistas y los fatalistas, tanto religiosos como seculares, cuyas voces, aunque ciertamente se habían dejado oír mucho antes, sólo empezaron a sonar realmente altas hacia finales de siglo— que todos los seres humanos podrían resolver todas las cuestiones, si se entendían claramente, con los recursos intelectuales y morales a su alcance. Sin duda, las distintas escuelas de pensamiento daban respuestas distintas a los problemas: el utilitarismo decía una cosa, y los románticos neofeudales —demócratas conservadores, socialistas cristianos, pangermanistas, eslavófilos— otra. Los liberales creían en el poder ilimitado de la educación y de una moralidad racional para vencer la miseria y la desigualdad económi-

cas. Por el contrario, los socialistas creían que sin cambios radicales en la distribución y en el control de los recursos económicos, ningún compromiso intelectual o emocional por parte de los individuos sería suficiente; o incluso podría llegar a existir. Los conservadores y los socialistas creían en el poder e influencia de las instituciones, y las consideraban como una salvaguardia necesaria contra el caos, la injusticia y la crueldad causadas por el individualismo incontrolado; los anarquistas, los radicales y los liberales veían las instituciones como tales con recelo, porque obstruían la realización de esa sociedad libre (y, en opinión de muchos pensadores, racional) que la voluntad del hombre podría concebir y construir si no fuera por el residuo no liquidado de antiguos abusos (o la irracionalidad) en los que tanto se apoyaban los dirigentes de la sociedad —ya fueran personas o maquinarias administrativas— y de los cuales eran expresiones típicas muchos de ellos.

Hubo innumerables discusiones sobre el grado de obligación del individuo respecto a la sociedad, y viceversa. Apenas es necesario repetir estas cuestiones conocidas, que todavía hoy son el tema de discusión principal en las instituciones académicas más conservadoras del mundo occidental, para darse cuenta de que por muy grandes que fueran los desacuerdos sobre las respuestas adecuadas, los problemas eran comunes a los liberales y a los conservadores. Por supuesto, incluso entonces había irracionalistas aislados como Stirner, Kierkegaard o en algunas ocasiones Carlyle; pero, en general, todos los participantes en las grandes controversias, incluso los calvinistas y los católicos más papistas, aceptaban la noción de que el hombre se parecía en distintos grados a uno de estos dos tipos idealizados. O es una criatura libre y naturalmente buena, pero limitada y frustrada [3] por instituciones siniestras, corruptas u obsoletas, disfrazadas de salvadoras, protectoras y depositarias de tradiciones sagradas. O es un ser limitado, nunca completamente libre, nunca enteramente bueno y, por lo tanto, incapaz de salvarse sin ayuda; y por esto debe buscar la salvación dentro de las grandes estructuras: estados, iglesias, asociaciones. Porque sólo esos grandes edificios promueven la solidaridad, la seguridad y la fuerza suficientes para resistir a las alegrías superficiales y a las libertades peligrosas y, en último término, autodestructivas; libertades que van vendiendo esos individualistas autoen-

[3] Según algunos, por razones o causas inevitables (histórica o metafísicamente) que, en cualquier caso, tarde o temprano perderán su fuerza.

gañados o sin conciencia que, en nombre de algún dogma intelectual frío, o de algún noble entusiasmo por un ideal sin relación con las vidas humanas, ignoran o destruyen la rica textura de la vida social, llena de tesoros del pasado —dirigentes ciegos de hombres ciegos a quienes roban sus recursos más valiosos, exponiéndolos otra vez a los peligros de una vida solitaria, brutal, desagradable y breve. Pero al menos había una premisa común a todos ellos: la creencia de que los problemas eran reales, que eran necesarios hombres de preparación e inteligencia excepcionales para formularlos correctamente, hombres con una comprensión excepcional de los hechos, fuerza de voluntad y capacidad para pensar de forma eficaz a fin de encontrar y aplicar las soluciones correctas.

Estas dos grandes corrientes terminaron en formas exageradas y ciertamente distorsionadas, como el comunismo y el fascismo: la primera, como el heredero traidor del internacionalismo liberal del siglo anterior; la segunda, como la culminación y bancarrota del patriotismo místico que animaba a todos los movimientos nacionales de la época. Todos los movimientos tienen orígenes, precursores, comienzos imperceptibles: tampoco parece que el siglo XX esté separado del XIX por una explosión tan universal como la Revolución francesa, incluso en nuestros días el hito histórico más importante. Pero es una falacia considerar que el fascismo y el comunismo son principalmente manifestaciones, aunque más irreconciliables y violentas, de una crisis anterior, la culminación de una lucha que se podía discernir desde mucho antes. Las diferencias entre los movimientos políticos del siglo XX y los del XIX son muy claras, y surgen de factores cuya fuerza no se percibió completamente hasta bien avanzado nuestro siglo. Pues hay una barrera que divide lo que es inconfundiblemente pasado de lo que pertenece más característicamente a nuestros días. La familiaridad de esa barrera no debe impedirnos ver su relativa novedad. Uno de los elementos de la nueva concepción es la noción de influencias inconscientes e irracionales que son más importantes que las fuerzas de la razón, otra es la noción de que no existen respuestas a los problemas en soluciones racionales, sino en la eliminación de los problemas mismos por medios distintos del pensamiento y el argumento. La acción recíproca de la antigua tradición —que consideraba a la historia como el campo de batalla entre las fuerzas, fácilmente identificables, de la luz y la oscuridad, la razón y el oscurantismo, el progreso y la reacción; o, alternativamente, entre el espiritualismo y el empirismo, la intuición y el método científico, el

institucionalismo y el individualismo —el conflicto entre este orden y, por otra parte, los nuevos factores que se oponen violentamente a la psicología humanista de la civilización *bourgeois* es, en gran medida, la historia de las ideas políticas de nuestra época.

III

Y, sin embargo, a un observador superficial de la política y del pensamiento del siglo XX podría parecerle, en principio, que todas las ideas y movimientos típicos de nuestra época se entienden mejor con el desarrollo natural de tendencias que ya se percibían claramente en el siglo XIX. En el caso del desarrollo de las instituciones internacionales, por ejemplo, esto parece obvio. Qué son el Tribunal de La Haya, la antigua Liga de Naciones y su moderno sucesor, las numerosas agencias y convenciones internacionales de la preguerra y la posguerra, con fines políticos, económicos, sociales y humanitarios; qué son sino los descendientes directos de ese internacionalismo liberal —«El Parlamento del Hombre» de Tennyson— que constituía el objeto central del pensamiento y de la actividad progresista del siglo XIX, y también de gran parte del siglo anterior. El lenguaje de los grandes fundadores del liberalismo europeo —Condorcet, por ejemplo, o Helvétius— no es distinto, ni en su forma ni en su contenido, de los momentos más característicos de los discuros de Woodrow Wilson o de Thomas Masaryk. El liberalismo europeo parece ser un movimiento coherente singular, poco modificado durante casi tres siglos, fundado sobre las bases intelectuales relativamente simples que habían sentado Locke, Grotius, o incluso Spinoza; remontándose hasta Erasmo y Montaigne, el Renacimiento italiano, Séneca y los filósofos griegos. En este movimiento hay, en principio, una respuesta racional a cada cuestión. El hombre es, al menos en principio, en todas partes y en todas las circunstancias capaz, si lo desea, de descubrir y aplicar soluciones racionales a sus problemas. Y como estas soluciones son racionales, no pueden entrar en conflicto unas con otras, y formarán finalmente un sistema armonioso en el que prevalecerá la verdad, en el que la libertad, la felicidad y la oportunidad ilimitada para el desarrollo humano sin trabas estarán al alcance de todos.

La conciencia de la historia que se desarrolló en el siglo XIX modificó el diseño, simple y riguroso, de la teoría clásica tal y como se

concebía en el siglo XVIII. Se empezó a ver que el progreso humano estaba condicionado por factores de mayor complejidad de lo que se había pensado en la primavera del individualismo liberal: la educación, la propaganda racionalista, incluso la legislación, quizá no fueran suficientes siempre y en todo lugar. Se empezó a admitir que factores como las influencias particulares y especiales que formaron históricamente las diversas sociedades —algunos debidos a las condiciones físicas, otros a las fuerzas socioeconómicas o a aspectos emocionales más evasivos, y lo que se clasificaba vagamente como «factores culturales»— tenían más importancia de la que se les otorgaba en los sistemas excesivamente simples de Condorcet o de Bentham. La educación y todas las formas de acción social, se pensaba ahora, debían adaptarse para tener en cuenta las necesidades históricas que han hecho a los hombres y a sus instituciones menos fácilmente moldeables de acuerdo con el modelo requerido de lo que se había supuesto con demasiado optimismo en épocas anteriores y más ingenuas.

Sin embargo, el programa original en sus diversas formas continuó ejerciendo una atracción casi universal. Esto es tan aplicable a la derecha como a la izquierda. Los pensadores conservadores, excepto los que sólo estaban preocupados por obstaculizar la acción de los liberales y sus aliados, creían y actuaban con el convencimiento de que siempre que no se empleara una violencia excesiva para retrasar ciertos procesos del desarrollo «natural», podrían estar de acuerdo con todo; debe impedirse que el más rápido desplace al más lento y, de esta forma, todos llegarán al final. Esta era la doctrina predicada por Bonald a principios de siglo y expresaba el optimismo incluso de los que estaban más firmemente convencidos del pecado original. Siempre que las diferencias tradicionales de concepción y estructura social estuvieran protegidas de lo que a los conservadores les gustaba describir como los procesos de nivelación «no imaginativos», «artificiales» y «mecánicos» favorecidos por los liberales; siempre que se impidiera que la infinidad de distinciones «intangibles», «históricas», «naturales» o «providenciales» (que para ellos constituía la esencia de las formas de vida productivas), se transformara en un conjunto uniforme de unidades homogéneas moviéndose al ritmo dictado por alguna autoridad «ajena» o «externa» que despreciara los derechos y hábitos obligatorios o tradicionales; siempre que se instituyeran las salvaguardas adecuadas para que no se avasallara demasiado el pasado sagrado; con estas garantías admitían que las reformas y los cambios eran factibles, e incluso deseables. Dadas esas salvaguar-

das, los conservadores, no menos que los liberales, estaban dispuestos a considerar la dirección consciente de los asuntos humanos por expertos cualificados, con un grado considerable de aprobación; y no meramente por expertos, sino por un creciente número de individuos y grupos que procedían y representaban a sectores cada vez más amplios de una sociedad que se iba haciendo progresivamente más culta.

Este es un estado de ánimo y una actitud común a un sector de opinión de finales del siglo XIX en Europa —y no únicamente en el Oeste, sino también en Europa oriental— más amplio de lo que los historiadores, influidos por las luchas de períodos anteriores o posteriores, han admitido. Uno de los resultados de ello —en tanto que era un proceso causal, y no meramente un síntoma del proceso— fue el amplio desarrollo de la representación política en Occidente, por la que todas las clases de la población empezaron a obtener poder en el siglo XX, antes o después, en un país o en otro. En el siglo XIX había múltiples grupos sin representación comprometidos en la lucha por la existencia, el derecho a expresarse y, posteriormente, por el control. Entre sus representantes había héroes y mártires, y hombres de capacidad moral y artística producidos por una lucha auténtica como ésta. El siglo XX, al satisfacer gran parte de las necesidades sociales y políticas del período victoriano, presenció un importante avance en la situación material de la mayoría de los pueblos de Europa occidental, debido, en gran parte, a la enérgica legislación social que transformó el orden social.

Pero uno de los resultados menos previsibles de esta tendencia (aunque pensadores aislados como Tocqueville, Burckhardt, Herzen y, por supuesto, Nietzsche tenían más que una sospecha de esto) fue el descenso del valor de la pasión, de la fuerza moral y de la rebelión artística y romántica que había caracterizado a las primeras luchas de los grupos sociales descontentos durante su período heroico, cuando, aunque eran profundamente divergentes, luchaban unidos contra tiranos, curas y filisteos militantes. Cualesquiera que sean las injusticias y miserias de nuestra época —y claramente no son menos que las del pasado inmediato—, es menos probable que se expresen en monumentos de noble elocuencia, porque este tipo de inspiración parece surgir solamente de la opresión o la supresión de clases enteras de la sociedad [4]. Como señaló Marx con gran agudeza, llega un bre-

[4] Quizá aquí radica el valor tan diferente del tono y el contenido de la protesta social de nuestra época en Occidente, independientemente de su legitimidad, compa-

ve momento en el que los líderes de los grupos oprimidos que expresan mejor sus intereses y que están más desarrollados social y económicamente son elevados por el estado de ánimo general y, por un momento, no hablan únicamente por su propia clase o medio, sino en nombre de todos los oprimidos; por un breve instante, su discurso es universal.

Pero una situación en la que todos o casi todos los grandes sectores de la sociedad han logrado la posesión formal de poder, o están a punto de hacerlo en alguna medida, es desfavorable a esa elocuencia verdaderamente desinteresada —desinteresada en parte, al menos, porque la realización está lejana, porque los principios resplandecen más claramente en la oscuridad y el vacío, porque la visión interior todavía está libre de las confusiones y oscuridades, de los compromisos y límites borrosos del mundo exterior que imponen inevitablemente los comienzos de la acción práctica. Ningún conjunto de hombres que haya probado el poder o vaya a hacerlo a corto plazo puede evitar un cierto cinismo que, como una reacción química, se genera por el contacto del ideal puro, nutrido en la soledad, y su realización de alguna forma impredecible, que rara vez cumple las esperanzas o los temores de épocas anteriores. Por esto, tenemos que hacer un extraordinario esfuerzo de imaginación para suprimir el contexto de los últimos años, para retroceder a un período en el que las opiniones y los movimientos que ya hace tiempo que han triunfado y perdido su hechizo, todavía podían despertar tantos sentimientos idealistas y vehementes: cuando, por ejemplo, no se creía que el nacionalismo fuera un principio incompatible con un internacionalismo creciente, o las libertades civiles con una organización racional de la sociedad; cuando algunos conservadores creían que esto era posible tanto como sus rivales, y lo que separaba a los moderados de las dos partes sólo era el argumento de que no debía permitirse que la razón aumentara el ritmo de progreso más allá de los límites impuestos por la «historia», y la respuesta de que *la raison a toujours raison*, que las memorias y las sombras eran menos importantes que la percepción directa del mundo real a la luz del día. Una época en la que los liberales, a su vez, empezaron a sentir el impacto del historicismo y a admitir la necesidad de un cierto grado de regulación, e incluso de control, de la vida social, quizá por el mismo estado al

---

rado con el de los críticos asiáticos o africanos que hablan en nombre de sociedades donde todavía hay grandes sectores de la población oprimidos o hundidos.

que odiaban, aunque sólo fuera para mitigar la inhumanidad de la empresa privada sin freno, para proteger las libertades de los débiles, para salvaguardar esos derechos humanos básicos sin los cuales no podría haber ni felicidad, ni justicia, ni libertad para perseguir aquello que hacía que la vida mereciera ser vivida.

Los fundamentos filosóficos de esas creencias liberales de mediados del siglo XIX eran algo oscuros. Los derechos descritos como «naturales» o «inherentes», normas absolutas de verdad y justicia, no eran compatibles con el empirismo y el utilitarismo tentativos; pero los liberales creían en ambos. Tampoco la fe en la democracia era estrictamente coherente con la creencia en los derechos inviolables de las minorías o de los individuos disidentes. Pero mientras la oposición de derechas estuviera en contra de esos principios, las contradicciones, en general, podían permanecer acalladas, o ser el tema de pacíficas discusiones académicas, no exacerbadas por la necesidad urgente de la aplicación práctica inmediata. Ciertamente, el mismo reconocimiento de incoherencias en la doctrina o en su realización práctica ampliaban el papel de la crítica racional, por medio de la cual todos los problemas podrían solucionarse finalmente. Por su parte, los socialistas tenían en común con los conservadores el creer en la existencia de leyes históricas inexorables y, como ellos, acusaban a los liberales de legislar de forma «antihistórica», basándose en abstracciones intemporales —una actividad por la cual la historia no dejaría de tomarse la debida venganza. Pero también se parecían a los liberales en que creían en el valor supremo del análisis racional, en una práctica política basada en consideraciones teóricas deducidas de premisas «científicas», y con ellos acusaban a los conservadores de interpretar «los hechos» equivocadamente para justificar el *status quo* miserable, y de disculpar la miseria y la injusticia; desde luego, no como los liberales, que ignoraban la historia, sino interpretándola de forma errónea, consciente o inconcientemente calculada para preservar su propio poder sobre una base moral falsa. Pero aunque algunos eran verdaderamente revolucionarios y representaban un fenómeno nuevo en el mundo occidental, la mayoría compartían con los partidos a los que atacaban el presupuesto común de que se debía hablar y atraer a los hombres en los términos de necesidades, intereses e ideales de los que eran conscientes o podrían llegar a serlo.

Los conservadores, los liberales, los radicales y los socialistas diferían en su interpretación del cambio histórico. No estaban de acuerdo sobre cuáles eran las necesidades, los intereses y los ideales más

profundos de los seres humanos, a quiénes les afectaban, con qué profundidad, en qué ámbitos y por cuanto tiempo, sobre el método para descubrirlos o sobre su validez en cada situación. Diferían respecto a los hechos, los fines y los medios, y por eso les parecía que no estaban de acuerdo en casi nada. Pero lo que tenían en común —demasiado obvio para que ellos mismos fueran completamente conscientes de ello— era que creían que su época estaba llena de problemas sociales y políticos que, sólo podrían resolverse aplicando conscientemente verdades sobre las cuales todos los hombres dotados de una capacidad mental adecuada podrían estar de acuerdo. Ciertamente los marxistas cuestionaron esta teoría, pero no en la práctica: incluso ellos no atacaron seriamente la tesis de que cuando los fines aún no se habían alcanzado y la opción de los medios era limitada, la forma adecuada de empezar a adaptar los medios a los fines era usando toda su habilidad, energía y comprensión moral e intelectual. Mientras algunos consideraban que estos problemas eran similares a los de las ciencias naturales, otros a los de la ética o la religión, y otros suponían que eran completamente *sui generis* y requerían soluciones únicas, todos estaban de acuerdo —parece demasiado obvio para que sea necesario decirlo— en que los problemas mismos eran verdaderos, urgentes e inteligibles en términos más o menos parecidos para todos los hombres clarividentes en que todas las respuestas tenían derecho a ser oídas, y en que nada se ganaba ignorándolos o suponiendo que dichos problemas no existían.

Este conjunto de presupuestos comunes —que forman parte del significado de la palabra «ilustración»— eran, desde luego, profundamente racionalistas. Fueron negados implícitamente por todo el movimiento romántico, y explícitamente por pensadores aislados: Carlyle, Dostoievski, Baudelaire, Schopenhauer o Nietzsche. Y había profetas más oscuros —Büchner, Kierkegaard o Leontiev— que protestaron contra la ortodoxia dominante con una profundidad y una originalidad que sólo han sido evidentes en nuestra época. No es que estos pensadores representen un movimiento, o incluso una «tendencia» fácilmente identificable; pero muestran afinidad en una cuestión. Negaban la importancia de la acción política basada en consideraciones racionales, y por esto eran justamente aborrecidos por los defensores de un conservadurismo respetable. Decían, o querían decir, que cualquier forma de racionalismo era una falacia derivada de un análisis falso del carácter humano, pues los orígenes de la acción humana están en regiones desconocidas para los pensadores de-

sapasionados, cuyas opiniones disfrutaban de prestigio entre el público serio. Pero sus voces eran pocas y discordantes, y sus opiniones excéntricas se atribuían a aberraciones psicológicas. A los liberales, por mucho que admirasen su genio artístico, les indignaba lo que consideraban una visión pervertida de la humanidad, y la ignoraron o la rechazaron violentamente. Los conservadores los consideraban aliados contra el exagerado racionalismo y el irritante optimismo de liberales y socialistas; pero los trataban nerviosamente como a extraños visionarios, un poco desequilibrados, a los que no se debía imitar y convenía mantener a distancia. Los socialistas los veían como a tantos reaccionarios confundidos, que apenas merecían sus ataques. Las principales corrientes, tanto de la derecha como de la izquierda, fluían rodeando o pasando sobre esas rocas aisladas e inamovibles, con su absurda apariencia de intentar detener o dividir la corriente principal. ¿Qué eran, después de todo, sino supervivientes de una época más oscura o inadaptados interesantes, víctimas tristes y a veces fascinantes del avance de la historia, dignos de comprensión —hombres de talento, o incluso genio, nacidos fuera de su época, poetas dotados, artistas extraordinarios, pero, desde luego, no pensadores dignos de atención minuciosa por parte de los estudiosos serios de la vida social y política?

Había (es necesario decirlo otra vez) un elemento algo siniestro, vagamente discernible desde el principio, en el marxismo —en general, un sistema muy racionalista— que parecía hostil a toda esta concepción, que negaba la primacía de la razón del individuo tanto en la elección de los fines como en el gobierno efectivo. Pero la veneración de las ciencias naturales como el único modelo correcto para la teoría y la acción política, que el marxismo compartía con sus antagonistas liberales, no propiciaba una percepción más clara de toda su naturaleza; así este aspecto permaneció en gran parte sin reconocer hasta que Sorel lo enunció y lo combinó con el antirracionalismo de Bergson, que influyó mucho en su pensamiento; y hasta que Lenin, que provenía de una tradición distinta con su genio para la organización reconoció, en parte instintivamente, su comprensión superior de los impulsos irracionales de la conducta humana y la llevó a la práctica. Pero Lenin no era completamente consciente, y tampoco lo han sido sus seguidores hasta hoy, de hasta qué punto influía en sus acciones este elemento esencialmente romántico del marxismo. O si lo eran, no lo admitieron ni lo admiten. Esta era la situación al empezar el siglo XX.

IV

Las fronteras cronológicas rara vez son hitos en la historia de las ideas, y la corriente del siglo anterior, aparentemente irresistible, parecía fluir pacíficamente en el nuevo. Al poco tiempo el cuadro empezaría a cambiar. El liberalismo humanitario encontró cada vez más obstáculos a su celo reformador por parte de la oposición consciente o inconsciente de los gobiernos y de otros centros de poder social, así como la resistencia pasiva de las instituciones y costumbres establecidas. Sus militantes se vieron obligados a emplear medios cada vez más radicales para organizar a las clases de la población por las que luchaban, y este movimiento se convirtió en algo suficientemente poderoso para actuar eficazmente contra el antiguo sistema.

La historia de la transformación de las tácticas gradualistas y fabianas en las formaciones militantes del comunismo y la autogestión, así como las más moderadas de la socialdemocracia y el sindicalismo, es una historia no tanto de principios como de su acción recíproca con nuevos hechos materiales. En cierto sentido, el comunismo es humanitarismo doctrinario llevado a su extremo en la búsqueda de métodos ofensivos y defensivos. A primera vista, ningún movimiento parece más distinto del reformismo liberal que el marxismo; sin embargo, las doctrinas centrales —la perfectibilidad humana, la posiblidad de crear una sociedad armoniosa por medios naturales, la creencia en la compatibilidad (realmente en la inseparabilidad) de libertad e igualdad— son comunes a ambos. La transformación histórica puede ocurrir de forma gradual o en saltos revolucionarios repentinos, pero debe actuar de acuerdo con un modelo inteligible y conectado lógicamente, y el abandonarlo siempre es imprudente y utópico. Nadie dudaba de que el liberalismo y el socialismo se oponían de manera irreconciliable, tanto en los fines como en los métodos; pero en sus extremos uno y otro se confundían [5]. El marxismo es una doctrina que por mucha importancia que dé a la naturaleza condicionada de la acción y el pensamiento, sin embargo, en teoría intenta apelar a la razón, al menos entre la clase destinada a triunfar por la historia, el proletariado. Según la concepción comunista, sólo el proletariado puede afrontar el futuro sin vacilar, porque no necesita fal-

[5] La historia y la lógica de la transformación del liberalismo del siglo XIX en el socialismo del XX es un tema complejo y fascinante de cardinal importancia; pero que no podemos tocar, por razones de tiempo y pertinencia, en este breve ensayo.

sear los hechos por temor a lo que el futuro pueda traer. Y, como corolario, esto también es aplicable a aquellos intelectuales que se hayan liberado de los prejuicios y racionalizaciones —las «distorsiones ideológicas» de su clase económica— y se hayan alineado con el bando vencedor en la lucha social. A ellos, ya que son completamente racionales, se les pueden otorgar los privilegios de la democracia y del libre uso de todas sus facultades intelectuales. Son para los marxistas lo que los *philosophes* ilustrados eran para los enciclopedistas: su tarea es liberar a los hombres de la «falsa consciencia» y ayudar a poner en práctica los medios que transformarán según su propia imagen liberada y racional a todos aquellos que sean históricamente capaces de ello.

Pero en 1903 ocurrió un acontecimiento que marcó la culminación de un proceso que ha cambiado el curso de la historia del mundo. En la conferencia del partido socialdemocráta ruso de aquel año, que empezó en Bruselas y terminó en Londres, durante la discusión de lo que parecía ser una cuestión puramente técnica —hasta qué punto debía estar controlada la actuación del partido por la centralización y la disciplina jerárquica—, un delegado llamado Posadovsky preguntó si el énfasis que habían puesto los socialistas «duros» (Lenin y sus amigos) en la necesidad de que el núcleo revolucionario del partido tuviera una autoridad absoluta no resultaría incompatible con aquellas libertades fundamentales en cuyo logro estaba oficialmente empeñado el socialismo, no menos que el liberalismo. Preguntó si no se infringirían, o incluso violarían, las libertades civiles mínimas, básicas —«la inviolabilidad de la persona»— si los líderes del partido así lo decidían. Le respondió Plejanov, uno de los fundadores del marxismo ruso y su figura más venerada, un erudito cultivado, puntilloso, con sensibilidad moral y de ideas abiertas, que había vivido en Europa occidental durante veinte años y que era muy respetado por los líderes del socialismo occidental, y representaba el símbolo del pensamiento «científico» civilizado entre los revolucionarios rusos. Plejanov, hablando solemnemente y con un espléndido desprecio por la gramática, pronunció las palabras: *Salus revolutiae suprema lex* [6]. Ciertamente, si la revolución lo exigía, todo —la democracia, la libertad, los derechos del individuo— debería sacrificarse. Si la asamblea democrática elegida por el pueblo ruso después de la revolución resultaba favorable a las tácticas marxistas, se mantendría

[6] Véase el Apéndice incluido a continuación de este texto.

como un Parlamento Largo; si no era así, se disolvería tan rápidamente como fuera posible. Una revolución marxista no podía ser llevada a cabo por hombres obsesionados por un respeto escrupuloso a los principios de los liberales *bourgeois*. Sin duda, la clase trabajadora victoriosa llevaría a la práctica, en último término, lo que fuese valioso de esos principios, así como todo lo bueno y lo deseable; pero la preocupación por tales ideales durante el período revolucionario demostraba falta de seriedad.

Plejanov, que se había educado en una tradición humanista y liberal, abandonaría posteriormente esta posición. La mezcla de fe utópica y brutal desinterés por la moralidad civilizada resultaron finalmente demasiado repulsivos para un hombre que había pasado la mayor parte de su vida, civilizada y productiva, entre los trabajadores occidentales y sus dirigentes. Como la gran mayoría de los socialdemócratas, como los mismos Marx y Engels, era demasiado europeo para intentar llevar a cabo una política que, en palabras de Shigalev en *Los poseídos* de Dostoievski, «partiendo de una libertad ilimitada, termina en un despotismo ilimitado». Pero Lenin [7] aceptó las premisas y cuando éstas condujeron lógicamente a conclusiones repugnantes para la mayoría de sus compañeros, también las aceptó con facilidad y sin escrúpulos aparentes. Sus presupuestos quizá eran todavía, en cierto sentido, los de los racionalistas optimistas de los siglos XVIII y XIX: la coerción, la violencia, las ejecuciones, la supresión total de las diferencias individuales, el gobierno de una minoría reducida, que virtualmente se nombraba a sí misma, eran necesarios sólo provisionalmente, sólo mientras hubiera un poderoso enemigo al que destruir. Unicamente eran necesarios para que la mayoría de la humanidad, después de que se hubiera liberado de la explotación de los inocentes por los granujas, y de los granujas débiles por los más poderosos, pudiera desarrollarse sin los obstáculos de la ignorancia, la inactividad o el vicio, libre al fin de hacer realidad las potencialidades infinitamente ricas de la naturaleza humana. Este sueño puede tener afinidades con los sueños de Diderot, Saint-Simon o Kropotkin; pero lo que lo distinguía como algo relativamente nuevo eran los presupuestos de que partían sobre los medios para llevarlo a la práctica. Y estos presupuestos, aunque aparentemente sólo afectaban a los medios y provenían de Babeuf, Blanqui, Tkachov o los *commu-*

---

[7] Como el mismo Posadovsky.

nards franceses [8], eran muy distintos del programa práctico de la mayoría de los socialistas occidentales «activistas» y menos «evolucionistas» de finales del siglo XIX. La diferencia era crucial y señalaba el nacimiento de una nueva época.

Lo que Lenin pedía era el poder ilimitado para una pequeña organización de revolucionarios profesionales, preparados exclusivamente para una finalidad y comprometidos permanentemente con sus fines por todos los medios a su alcance. Esto era necesario porque los métodos democráticos y los intentos de persuadir y exhortar de los reformadores y rebeldes anteriores no eran eficaces; y ello, a su vez, se debía al hecho de que se basaban en una psicología, sociología y teoría de la historia falsas, es decir, en el supuesto de que los hombres actuaban de acuerdo con creencias conscientes que podían cambiarse con la discusión razonada. Pues Marx había demostrado claramente que tales creencias e ideales eran meros «reflejos» de la condición de las clases social y económicamente determinadas, a las que pertenecen todos los individuos. Si Marx y Engels estaban en lo cierto, las creencias de una persona tenían su origen en la situación de su clase, y no podrían modificarse —al menos, en la mayoría de los casos— sin cambiar su situación. Por lo tanto, la tarea que correspondía a un revolucionario era cambiar la situación «objetiva», es decir, preparar a la clase para su tarea histórica de derrocar a las clases hasta entonces dominantes.

Lenin fue más lejos, actuó como si no sólo creyera que era inútil hablar y razonar con personas a las que los intereses de su clase les impedían entender las verdades del marxismo y actuar de acuerdo con ellas, sino también que la misma masa de proletarios era demasiado ignorante para comprender el papel histórico que tenían que desempeñar. Vio que tenía dos opciones: bien la educación, la estimulación del «espíritu crítico» en el ejército de desposeídos (que les despertaría intelectualmente, pero que podría conducir a gran cantidad de controversias y discusiones, similares a las que dividían y debilitaban a los intelectuales), o bien convertirlos en una fuerza obediente, unida por una disciplina militar y un conjunto de fórmulas repetidas constantemente (al menos tan poderosos como la palabrería patriótica usada por el régimen zarista) que impidieran el pensamiento independiente. Si tenía que escoger, era mera irresponsabilidad dar prioridad a la primera en aras de algún principio abstracto como la

[8] O, como es probable, de los propios escritos de Marx en 1847-51.

democracia o la cultura. Lo importante era crear una situación en la que los recursos humanos se desarrollaran de acuerdo con un modelo racional. Los hombres se entusiasmaban más a menudo con las soluciones irracionales que con las racionales. Las masas eran demasiado estúpidas y ciegas para que se las pudiera permitir actuar en la dirección que eligieran ellas mismas. Tolstoi y los populistas estaban completamente equivocados: el campesino sencillo no poseía ni verdades profundas ni una forma de vida valiosa que comunicar; él, el trabajador de la ciudad y el simple soldado eran igualmente siervos en una situación de pobreza y miseria abyectas, atrapados en un sistema que alimentaba la lucha fratricida entre ellos; sólo podrían salvarse obedeciendo las órdenes despiadadas de líderes que habían adquirido la capacidad de saber cómo organizar a los esclavos liberados en un sistema planeado racionalmente.

El mismo Lenin era extrañamente utópico en algunos aspectos. Empezó creyendo en la teoría igualitaria de que con la educación y una organización económica racional casi todas las personas podrían llegar a realizar correctamente casi cualquier tarea. Pero, sorprendentemente, su práctica era como la de los reaccionarios irracionalistas que creían que el hombre era siempre salvaje, malvado, estúpido e ingobernable, y que era necesario reprimirle y proporcionarle objetos de adoración acrítica. Esto debía ser realizado por un grupo de organizadores clarividentes, cuyas tácticas —si no sus ideales— se basaban en las verdades que percibían los elitistas como Nietzsche, Pareto o los pensadores absolutistas franceses, desde De Maistre a Maurras, y, ciertamente, el mismo Marx; hombres que habían comprendido la verdadera naturaleza del desarrollo social y, a la luz de su descubrimiento, vieron la teoría liberal del progreso humano como algo irreal, nada convincente, patético y absurdo. Independientemente de sus durezas y errores, en la cuestión central era Hobbes, y no Locke, quien resultaba estar en lo cierto: los hombres no buscaban ni felicidad, ni justicia, sino, ante todo, seguridad. También Aristóteles estaba en lo cierto: un gran número de hombres eran esclavos por naturaleza, y cuando se les liberaba de sus cadenas no poseían los recursos morales e intelectuales para afrontar la perspectiva de la responsabilidad, de tener que escoger entre alternativas demasiado contrapuestas y, por lo tanto, habiendo perdido unas cadenas, inevitablemente buscaban otras, o las forjaban ellos mismos. De esto se desprende que el legislador revolucionario prudente, en vez de intentar emancipar a los seres humanos de la estructura sin la cual se sienten

perdidos y desesperados, intentará erigir una estructura propia, que corresponda a las nuevas necesidades de la nueva época que el cambio natural o tecnológico haya creado. El valor de la estructura dependerá de que sus características principales se acepten con fe ciega; si no es así, ya no posee la fuerza suficiente para sostener y contener a las criaturas autodestructivas, potencialmente anárquicas e incontrolables que buscan la salvación en ella. La estructura consiste en un sistema de instituciones políticas, sociales, económicas y religiosas, cuyos «mitos», dogmas, ideales, categorías de pensamiento y lenguaje, formas de sentir, escalas de valores, actitudes y costumbres «aceptadas socialmente» (lo que Marx denominó la «superestructura»), que representan «racionalizaciones», «sublimaciones» y representaciones simbólicas que obligan a los hombres a actuar oganizadamente, evitan el caos y cumplen la función del estado hobbesiano. Esta concepción, que inspira a las tácticas jacobinas —aunque, por supuesto, no a las doctrinas jacobinas o comunistas—, no están lejos del misterio central y no demostrado deliberadamente de De Maistre: la autoridad sobrenatural por la que los dirigentes pueden gobernar e inhibir las tendencias indóciles de sus súbditos, sobre todo la tendencia a hacer demasiadas preguntas, a cuestionar demasiadas normas establecidas. No se puede permitir nada que pudiera debilitar, aunque sólo fuera un poco, esa sensación de confianza y seguridad que la estructura debe proporcionar. Solamente así, según esta concepción, el fundador de la nueva sociedad libre puede controlar todo aquello que amenace con disipar la energía humana o disminuir la eficacia del mecanismo inexorable, que es lo único que impide a los hombres cometer actos de locura suicida, lo único que les protege de tener demasiada libertad, demasiada poca coerción, el vacío que la humanidad, no menos que la naturaleza, aborrece.

Henri Bergson (siguiendo a los románticos alemanes) había hablado de algo no muy distinto a esto cuando contrastó el fluir de la vida con las fuerzas de la razón crítica, que no pueden crear o unir, sino solamente dividir, paralizar, matar o desintegrar. También Freud había contribuido a esta idea; no en su obra genial, teórica y práctica, como el psicólogo más importante de nuestra época, sino como el que originó, aunque no fuera responsable de ello, la mala aplicación de métodos sociales, psicológicos y racionales por parte de hombres de ideas confusas y buenos deseos, charlatanes y falsos profetas de todo tipo. Al extender versiones exageradas de la idea de que las verdaderas razones de lo que creían, casi siempre eran muy dis-

tintas de las que ellos mismos pensaban que eran, y de que a menudo las causaban acontecimientos y procesos de los cuales no eran conscientes, y tampoco deseaban serlo, estos eminentes pensadores contribuyeron, aunque no fuera intencionadamente, a desacreditar los fundamentos racionales que daban fuerza lógica a sus propias doctrinas. Así, no había más que un pequeño paso entre esto y la idea de que lo que satisfacía a los hombres más permanentemente no era, como ellos mismos suponían, el descubrimiento de soluciones a las cuestiones que les intrigaban, sino un proceso, natural o artificial, mediante el cual los problemas desaparecían completamente. Desaparecían porque sus «orígenes» psicológicos se habían desviado o extinguido, dejando atrás sólo aquellas cuestiones menos urgentes cuyas soluciones no requerían recursos que superaban las fuerzas del paciente.

Que esta forma inadecuada de tratar a los individuos preocupados o perplejos, que subyace a gran parte del pensamiento de derechas, tradicionalista y antirracionalista, influyera en la izquierda era algo nuevo. Quizá sea este cambio de actitud sobre la función y el valor del intelecto el indicativo más claro de la gran distancia que separa al siglo XIX del XX.

V

La observación central que quisiera hacer es ésta: durante todos los siglos de historia escrita la dirección del esfuerzo intelectual, el propósito de la educación, el contenido de las controversias sobre la verdad o el valor de las ideas, presuponían la existencia de ciertas cuestiones cruciales, cuyas respuestas eran de importancia fundamental. Se cuestionaba hasta qué punto disciplinas tan importantes y famosas como la metafísica, la ética, la teología y las ciencias de la naturaleza y del hombre, proporcionaban los mejores métodos para llegar al conocimiento y a la verdad. ¿Cuál era la vida recta para los hombres y cómo podía descubrirse? ¿Existía Dios y podían conocerse, o incluso adivinarse, sus propósitos? ¿Tenía el universo y la vida humana en particular un propósito? Si era así, ¿cuál era éste? ¿Por dónde había que empezar para responder a tales preguntas? ¿Eran o no eran análogas al tipo de preguntas a las que las ciencias o el sentido común proporcionaban respuestas satisfactorias y comúnmente aceptadas? Y si no lo eran, ¿tenía sentido hacerlas?

Y en la política ocurría lo mismo que en la metafísica y en la ética. El problema político consistía, por ejemplo, en establecer porqué uno o varios individuos deberían obedecer a otros individuos o asociaciones de ellos. Todas las doctrinas clásicas que tratan de los conocidos temas de la libertad y la autoridad, la soberanía y los derechos naturales, los fines del Estado y los fines del individuo, la voluntad general y los derechos de las minorías, lo secular y la teocracia, el funcionalismo y la centralización, todas eran distintas maneras de intentar formular métodos según los cuales fuera posible responder a esta cuestión fundamental de una forma compatible con las demás creencias y con la concepción general del que se hacía estas preguntas y su generación. Se han producido conflictos grandes, y a veces mortales, sobre las técnicas adecuadas para responder a dichas preguntas. Algunos buscaron las respuestas en libros sagrados, otros en la revelación personal directa, algunos en la visión metafísica, otros en las afirmaciones de sabios infalibles, en sistemas especulativos o en laboriosas invetigaciones empíricas. Las preguntas eran de vital importancia para el comportamiento en la vida. Por supuesto, en todas las generaciones había escépticos que sugerían que quizá no hubiera respuestas finales, que las soluciones que se habían encontrado hasta el momento dependían de factores muy variables como el clima, el lugar donde vivía el teórico, su condición social, económica o política, la de los miembros de su comunidad, su disposición emocional o los tipos de intereses intelectuales que les absorbían. Pero normalmente a esos escépticos se les consideraba o frívolos (y por lo tanto eran poco importantes) o excesivamente perturbadores, incluso peligrosos; y en tiempos de inestabilidad estaban expuestos a ser perseguidos. Pero incluso ellos —incluso Sextus Empiricus, Montaigne o Hume— No dudaban de la importancia real de las preguntas mismás. De lo que dudaban era de la posibilidad de obtener respuestas finales y absolutas.

Quedaba para el siglo XX hacer algo más drástico que esto. Por primera vez se concebía, ahora, que la forma más eficaz de tratar las cuestiones que se planteaban, particularmente los temas recurrentes que habían confundido y a menudo atormentado a las mentes originales y honestas de cada generación, no era empleando las armas de la razón, y menos todavía las de aquellas capacidades más misteriosas denominadas «visión» e «intuición», sino eliminando las cuestiones mismas. Este método no consiste en eliminarlas por medios racionales —probando que están fundadas en el error intelectual, por

ejemplo, o en confusiones verbales, o en la ignorancia de los hechos—, pues probar esto supondría a su vez la necesidad de métodos racionales de discusión filosófica o psicológica. Sino que consiste en tratar al que las plantea de tal manera que, los problemas que parecían al mismo tiempo terriblemente importantes y completamente insolubles, desaparezcan de su conciencia como si fueran malos sueños y dejen de preocuparle. Consiste, no en desarrollar las implicaciones lógicas y dilucidar el significado, el contexto o las conexiones y el origen de un problema específico —viendo qué es lo que «supone»—, sino en modificar la concepción que dio lugar en principio a dicho problema. Cuando no se podía presentar una técnica estándar para solucionar determinados problemas, éstos se clasificaban demasiado fácilmente como obsesiones de las que el paciente debía ser curado. De esta forma, si a un hombre le obsesiona la sospecha de que, por ejemplo, la libertad individual absoluta no es compatible con la coerción de la mayoría en un estado democrático, y a pesar de ello sigue buscando la democracia y la libertad individual, puede ser posible, mediante el tratamiento adecuado, librarle de su *idea fija* y que ésta desaparezca para siempre. De esta forma, se libra de su carga a la persona preocupada que cuestione las instituciones políticas y se le libera para que pueda trabajar en tareas socialmente útiles, sin el estorbo de reflexiones que le preocupen y desvíen, y que se han eliminado erradicando su causa.

El método tiene la simplicidad clara del genio: garantiza el acuerdo en cuestiones de principios políticos eliminando la posibilidad psicológica de alternativas, que a su vez depende, o se afirma que depende, de la antigua forma de organización social que la revolución y el nuevo orden social han dejado obsoleta. Y así es como los estados comunistas y fascistas —y todas las demás sociedades casi totalitarias o semitotalitarias y los credos seculares y religiosos— han actuado de hecho para imponer una conformidad política e ideológica.

Ciertamente, las obras de Karl Marx no son más responsables de ello que las otras tendencias de nuestra época. Marx era un teórico social típico del siglo XIX, en el mismo sentido que Mill, Comte o Buckle. Una política de condicionamiento psicológico deliberado le era tan ajena como a ellos. Creía que muchas de las cuestiones planteadas por sus predecesores eran verdaderas, y pensaba que él las había resuelto. Marx apoyaba sus soluciones con argumentos que suponía que se ajustaban a los mejores cánones científicos y filosóficos

de su tiempo. Si su visión de los hechos era en realidad tan científica como pretendía, o sus soluciones tan plausibles, es otra cuestión. Lo que importa es que reconocía la autenticidad de las cuestiones que intentaba resolver, y ofreció una teoría que se puede considerar científica en el sentido aceptado del término; y con ésta arrojó mucha luz (y alguna oscuridad) sobre muchos problemas controvertidos llevando a muchas revaluaciones y reinterpretaciones fructíferas (y estériles).

Pero la práctica de los estados comunistas, y más lógicamente la de los estados fascistas (ya que niegan y atacan abiertamente el valor del método racional de pregunta-respuesta), no ha sido la educación de la capacidad crítica, o de la capacidad de buscar soluciones de sus ciudadanos, ni siquiera el desarrollo de cualquier capacidad para desarrollar comprensiones o intuiciones especiales que se pudieran considerar tendentes a revelar la verdad. Consiste en algo que cualquier pensador del siglo XIX hubiera visto con verdadero horror: la educación de individuos incapaces de preocuparse por cuestiones que, al suscitarse y discutirse, pondrían en peligro la estabilidad del sistema; la construcción y elaboración de una resistente estructura de instituciones, «mitos», hábitos de vida y pensamiento, destinados a preservarlo de choques repentinos o del lento decaimiento. Esta es la concepción intelectual que acompaña a la ascensión de las ideologías totalitaristas —el contenido de las terroríficas sátiras de George Orwell y Aldous Huxley—, el estado mental en el que las cuestiones problemáticas aparecen como una forma de perturbación mental, dañinas para la salud mental de los individuos y, si se discuten demasiado ampliamente, para la salud de las sociedades. Esta es una actitud, ajena a Freud o a Marx, que juzga todo conflicto interno como un mal o, en el mejor de los casos, como una forma de autofrustración inútil; que considera ese tipo de fricciones, de choques morales, emocionales o intelectuales, esa intranquilidad mental que llega a ser una situación de sufrimiento, de la que han surgido grandes obras de la inteligencia y la imaginación humanas, como algo que no es mejor que las enfermedades puramente destructivas —la neurosis, la psicosis, los desarreglos mentales que requieren auténtico tratamiento psiquiátrico; y que las considera, sobre todo, como desviaciones peligrosas de la línea a la que deben adherirse todos los individuos y las sociedades para marchar hacia un estado de equilibrio bien ordenado, no doloroso, satisfecho y que se perpetue a sí mismo.

Verdaderamente, esta es una concepción de largo alcance y de más

envergadura que el pesimismo o el cinismo de pensadores como Platón, De Maistre, Swift o Carlyle, que consideraban a la mayoría de la humanidad como invariablemente estúpida o incurablemente violenta, y por lo tanto se preocuparon de cómo podría ser el mundo un lugar seguro para la minoría o el individuo excepcional, culto o superior en algún otro aspecto. Pues su visión admitía al menos la realidad de problemas embarazosos, y únicamente negaba la capacidad de la mayoría para resolverlos; mientras que la actitud más radical considera que la duda intelectual está causada o por un problema técnico que debe solucionarse con medidas prácticas, o por una neurosis que debe curarse, es decir, desaparecer, a ser posible sin huellas. Esto conduce a una nueva concepción de la verdad y de las ideas desintegradoras en general, que apenas habría sido inteligible en otros siglos. Al adoptarla, se mantiene que fuera del ámbito puramente técnico (donde se pregunta solamente cuáles son los medios más eficaces para lograr un fin práctico) palabras como «verdad», «justo» o «libre» y los conceptos que denotan, se deben redefinir en función de la única actividad que se considera valiosa: es decir, la organización de la sociedad como una máquina que funcione sin fricciones, sirviendo a las necesidades de sus miembros a los que permita sobrevivir. Las palabras y las ideas en este tipo de sociedad reflejarán la concepción de sus ciudadanos regulada de forma que implique la menor fricción posible entre los individuos y dentro de ellos, dejándoles libres para hacer un uso «óptimo» de los recursos de los que dispongan.

Esta es ciertamente la pesadilla utilitarista de Dostoievski. En el transcurso de su búsqueda del bienestar social, los liberales humanitarios, profundamente ofendidos por la crueldad, la injusticia y la ineficacia, descubren que el único método seguro de evitar esos males no es proporcionar las mayores oportunidades para el desarrollo intelectual o emocional libre —porque ¿quién puede decidir a dónde conduciría esto?—, sino eliminar los motivos de la búsqueda de esos peligrosos fines y suprimir las tendencias que posiblemente conducirían a la crítica, a la insatisfacción, a formas desordenadas de vida. No intentaré aquí descubrir las razones históricas por las que esto llegó a ocurrir. Sin duda la historia debe incluir en alguna etapa el hecho de que la mera disparidad, en el ritmo y el alcance, entre el desarrollo técnico y el cambio social, junto con el hecho de que no se podía garantizar la armonía de ambos —a pesar de las esperanzas optimistas de Adam Smith— y de que ciertamente chocaban cada vez con más frecuencia, condujeron a crisis cada vez más destructivas y apa-

rentemente inevitables. Estas iban acompañadas de desastres sociales, políticos y morales que el marco general —los modelos de conducta, hábitos, concepción de las cosas y el lenguaje, es decir, «la superestructura ideológica» de las víctimas— no podía sostener. El resultado fue una pérdida de la fe en las actividades e ideales políticos existentes y un deseo desesperado de vivir en un universo que, aunque fuera aburrido y monótono, en cualquier caso era seguro contra la repetición de dichas catástrofes. Un elemento de esto era la creciente sensación de la mayor o menor falta de contenido de antiguos gritos de batalla como libertad, igualdad, civilización o verdad, pues su publicación en la escena circundante ya no era tan inteligible como lo había sido en el siglo XIX.

Paralelamente, en la mayoría de los casos había resistencia a afrontar este desarrollo. Las expresiones que una vez habían sido sagradas no fueron abandonadas. Se usaban, desprovistas de su valor original para cubrir las nociones distintas, y a veces diametralmente opuestas, de la nueva moralidad que, de acuerdo con el antiguo sistema de valores, aparecía tan carente de escrúpulos como brutal. Sólo los fascistas no se tomaron la molestia de aparentar que conservaban los antiguos símbolos. Mientras que los políticos reaccionarios intransigentes y los representantes de las formas más desenfrenadas de capitalismo moderno se aferraban en parte cínicamente, en parte esperanzados, a términos como libertad o democracia, los fascistas los rechazaban totalmente con gestos histriónicos de desdeño u odio, y los despreciaron por considerarlo los desperdicios de ideales que se habían podrido hacía tiempo. Pero a pesar de las diferencias en cuanto al uso específico de los símbolos, hay una similitud sustancial entre todas las variantes de la nueva actitud política.

Sin duda, los observadores del siglo XXI verán estas similitudes del modelo general mucho más fácilmente que nosotros, que participamos en el proceso. Las distinguirán tan natural y claramente de su pasado inmediato —ese *hortus inclusus* del siglo XIX en el que parece que viven todavía tantos historiadores, periodistas y autores de manifiestos políticos actuales— como nosotros distinguimos el desarrollo del nacionalismo romántico o el positivismo ingenuo del despotismo ilustrado de las repúblicas patricias. Pero incluso nosotros, que vivimos en esta nueva época, podemos distinguir algo nuevo en ella. Incluso nosotros percibimos el desarrollo de nuevas características comunes a ámbitos muy distintos. Por una parte, podemos ver la subordinación progresiva y consciente de los intereses políticos a

los intereses sociales y económicos. Los síntomas más claros de esta subordinación son la abierta autoidentificación y la solidaridad consciente de los hombres como capitalistas o como trabajadores; ésta atraviesa las lealtades nacionales y religiosas, aunque rara vez las debilita. Por otro lado, encontramos la convicción de que la libertad política es inútil sin la capacidad económica para usarla y, por tanto, se niega implícita o explícitamente la proposición contraria: que las oportunidades económicas sólo son útiles para hombres libres políticamente. Esta, a su vez, conlleva la aceptación tácita de la proposición según la cual las responsabilidades del Estado respecto a sus ciudadanos deben crecer y crecerán, y no disminuirán, un teorema que dan por sentado tanto los ciudadanos como los dirigentes, quizá de forma más incuestionable en Europa que en Estados Unidos, pero que incluso allí se acepta a un nivel que hubiera parecido utópico hace solamente treinta años, y no digamos cincuenta. Esta gran transformación, con sus logros materiales reales y el no menos real aumento de la igualdad social, va acompañada en las sociedades menos liberales de algo que constituye la otra cara de la moneda: la eliminación o, en el mejor de los casos, la fuerte desaprobación de esas tendencias hacia la investigación y la creación libres que no pueden permanecer tan conformistas y dentro de las leyes como exige el siglo XX sin perder su naturaleza. Hace un siglo Auguste Comte preguntaba por qué, si con razón no se reclamaba la libertad para estar en desacuerdo en las matemáticas, se debería permitir esta libertad, e incluso propiciarla, en la ética o en las ciencias sociales. Y realmente, si la creación de ciertos modelos «óptimos» de comportamiento (y de pensamiento y sentimiento) en los individuos o en sociedades enteras es el fin principal de la acción individual y social, el argumento de Comte es incontestable. Sin embargo, es la extensión de este mismo derecho al desacuerdo con las fuerzas del orden y la convención, e incluso con los objetivos «óptimos» públicamente aceptados, lo que constituye la gloria de la cultura burguesa que alcanzó su cenit en el siglo XIX y de la que sólo ahora empezamos a vislumbrar el principio del fin.

VI

La nueva actitud, al basarse en la política de disminuir la lucha y la miseria a través de la atrofia de las facultades que pueden causarlas, es naturalmente hostil a la curiosidad desinteresada (que podría

terminar en cualquier parte), o al menos desconfía de ella, y considera la práctica de todas las artes no obviamente útiles a la sociedad en el mejor de los casos como formas de frivolidad social. Tales ocupaciones, cuando no constituyen una amenaza positiva son, según esta opinión, una irrelevancia irritante e inútil, una ocupación trivial, una disipación o desvío de energía que, en cualquier caso, ya es suficientemente difícil de acumular y que, por lo tanto, debe dirigirse permanentemente y con toda la atención a la tarea de construir y mantener el todo social bien ajustado o, como a veces se dice, «integrado». En un estado mental así, es lógico que términos como verdad, honor, obligación o belleza se transformen en armas puramente ofensivas o defensivas, usadas por un Estado o un partido en la lucha para crear una comunidad impermeable a las influencias que estén fuera de su control directo. Este resultado puede lograrse mediante una censura rígida y el aislamiento del resto del mundo —un mundo que sigue siendo libre, al menos en el sentido de que muchos de sus habitantes continúan diciendo lo que desean, en el que las palabras están relativamente desorganizadas, con todas las consecuencias impredecibles y, por lo tanto, «peligrosas» que esto conlleva; o si no, puede lograrse extendiendo el ámbito de control estricto hasta que alcance a todas las fuentes posibles de anarquía, es decir, a toda la humanidad. Sólo empleando una de estas dos medidas se puede llegar a una situación en la que el comportamiento humano pueda manipularse con relativa facilidad por especialistas técnicamente cualificados: expertos que solucionan conflictos y promotores de la paz de cuerpo y alma, ingenieros y otros científicos al servicio del grupo dirigente, psicólogos, sociólogos, planificadores sociales, económicos, etc. Claramente este no es un clima intelectual que favorezca la originalidad de juicio, la independencia moral o la capacidad extraordinaria de una comprensión profunda. La tendencia de un orden así es reducir todas las cuestiones a problemas técnicos de mayor o menor complejidad, en particular al problema de cómo sobrevivir, eliminar los desajustes, lograr una situación en la que las capacidades psicológicas o económicas del individuo estén encaminadas a producir el máximo de satisfacción social, sin perturbaciones, compatible con la oposición a toda experimentación fuera de los límites del sistema; y esto, a su vez, depende de la supresión de todo aquello que pueda suscitar la duda en el individuo, o que pueda afirmarse contra el único plan que abarca todo, que clarifica todo y que satisface todas las necesidades.

Esta tendencia, presente en todas las sociedades estables —quizá en todas las sociedades como tales— ha tomado una forma particularmente aguda en la Unión Soviética, por ejemplo, debido a la represión de todas las influencias rivales. Allí, la subordinación al plan central y la eliminación de las fuerzas perturbadoras por medio de la educación o de la represión se han producido con esa capacidad para creer en la inspiración literal de las ideologías —es decir, en la posibilidad y el deber que tienen los seres humanos de llevar las ideas a la práctica de forma completa, rigurosa e inmediata— a la que los pensadores rusos de todas las escuelas parecen especialmente adictos. El modelo soviético es claro, simple y reducido de premisas «demostradas científicamente». La tarea de realizarlo debe confiarse a fieles preparados científicamente, que consideran a los seres humanos de los que disponen como un material infinitamente maleable dentro de los límites revelados por las ciencias. La observación de Stalin de que los artistas creativos son «ingenieros de los espíritus humanos» es una expresión muy precisa de este espíritu. La existencia de algo análogo en distintas sociedades fascistas, donde la intuición o el instinto han sido sustituidos por la ciencia, y el cinismo por la hipocresía, es igualmente evidente. En Europa occidental esta tendencia ha tomado la forma más suave de un desplazamiento del énfasis en el desacuerdo sobre los principios políticos (y de las luchas de partidos que, al menos en parte, surgen de verdaderas diferencias ideológicas), hacia desacuerdos técnicos, en último extremo, sobre los métodos —sobre las mejores formas de lograr ese nivel de estabilidad social o económica mínima sin la cual las discusiones relacionadas con los principios políticos y los fines de la vida se consideran «abstractas», «académicas» y sin relación con las necesidades urgentes del momento. Esto conduce a esa creciente falta de interés por las cuestiones políticas a largo plazo —que se consideran opuestas a los problemas sociales o políticos diarios— por parte de las poblaciones de Europa occidental, de la que a veces se quejan extrañados los observadores británicos o americanos, que la atribuyen inequívocamente a un creciente cinismo y desencanto con los ideales.

Sin duda, todo abandono de antiguos ideales para sustituirlos por otros nuevos puede parecer a aquéllos que continúen defendiendo los primeros como un desprecio inconsciente hacia la moralidad en cuanto tal. Si es así, están en un gran error. Hay demasiado poco descreimiento, tanto por falta de conciencia como por apatía, en los nuevos valores. Por el contrario, las personas se aferran a ellos con fe irra-

zonable y con esa intolerancia ciega hacia el escepticismo que surge, muy frecuentemente, de un derrumbamiento o terror interno, con la esperanza de que aquí, al menos, hay un puerto seguro, estrecho, oscuro, aislado, pero seguro. Un número cada vez mayor de seres humanos está dispuesto a adquirir esa sensación de seguridad, incluso al precio de permitir que amplios ámbitos de su vida sean controlados por personas que, conscientemente o no, actúan sistemáticamente para reducir el horizonte de la actividad humana a proporciones manejables, para educar a los seres humanos a fin de que sean piezas más fácilmente combinables —intercambiables, casi prefabricadas— de una estructura total. A la vista de un deseo tan fuerte de estabilizar, si es necesario al nivel más bajo —sobre el suelo, del que es imposible caer, que no puede traicionarnos, abandonarnos— todos los antiguos principios políticos comienzan a desaparecer, débiles símbolos de credos que ya no tienen relación con las nuevas realidades.

Este proceso no avanza a un ritmo uniforme en todos los sitios. En Estados Unidos, por ejemplo, el siglo XIX sobrevive con más fuerza que en los demás por razones económicas obvias. Las controversias y los conflictos políticos, los temas de discusión y las personalidades idealizadas de los líderes democráticos son más reminiscentes de la Europa victoriana de lo que ocurre en la misma Europa actual.

Woodrow Wilson era un liberal del siglo XIX en un sentido muy amplio y poco riguroso. El New Deal y la personalidad del presidente Roosevelt levantaron pasiones políticas mucho más parecidas a las batallas libradas en torno a Gladstone, a Lloyd George, o a los gobiernos anticlericales del cambio de siglo en Francia, que cualquier cuestión realmente contemporánea en Europa; y esta gran empresa liberal, verdaderamente el compromiso más constructivo entre la libertad individual y la seguridad económica que ha presenciado nuestra época, corresponde más estrechamente a las ideas políticas y económicas de John Stuart Mill en su última fase humanitaria-socialista que al pensamiento de la izquierda europea de los años treinta. La controversia sobre la organización internacional, las Naciones Unidas y sus organizaciones dependientes, así como otras instituciones internacionales de la posguerra, lo mismo que las controversias que hubo sobre la Sociedad de Naciones después de 1918, son perfectamente comprensibles en relación con los ideales políticos del siglo XIX y, por lo tanto, ocuparon mucha más atención y significado en América que en Europa. Los Estados Unidos pueden haber

repudiado al presidente Wilson, pero continuaron viviendo en una atmósfera moral no muy distinta de la de la época de Wilson: en el mundo moral de «o blanco o negro» fácilmente reconocible de los valores victorianos. Los acontecimientos de 1918 agobiaron la conciencia americana durante veinticinco años, mientras que en Europa la atmósfera *exalté* de 1918-19 pronto se disipó; fue un breve momento de iluminación que retrospectivamente parece más americano que europeo, la última manifestación en Europa de una gran tradición que se estaba extinguiendo en un mundo que ya vivía, y era consciente de ello, en un nuevo medio, demasiado conocedor de sus diferencias con el pasado y resentido de éste. La ruptura no fue repentina ni total, un *coup de théâtre* dramático. Muchas de las semillas plantadas en el siglo XVIII o XIX sólo han florecido en el XX: el clima ético y político en que los sindicatos prosperaron en Alemania, Inglaterra o Francia, por ejemplo, contenía como elementos las antiguas doctrinas, bien conocidas, de los derechos y deberes humanos que eran propiedad común, lo reconocieran o no, de casi todos los partidos e ideologías de los cien años expansionistas, humanitarios y liberales, de paz y progreso tecnológico.

La principal corriente del siglo XIX sobrevive en el presente, desde luego, en especial en América, Escandinavia y la Commonwealth británica; pero no es lo más característico de nuestra época. Ya que en el pasado existía el conflicto entre las ideas, mientras que lo que caracteriza a nuestra época no es tanto la lucha de una serie de ideas contra otras como la creciente hostilidad hacia todas las ideas en cuanto tales. Como se considera que las ideas originan demasiada intranquilidad, hay una tendencia a suprimir el conflicto entre la defensa liberal de los derechos políticos individuales y la patente injusticia económica que puede resultar de su realización (lo que constituye la esencia de la crítica socialista) mediante la desaparición de ambas en un régimen autoritario que elimina el ámbito de libertad en el que puede ocurrir dicho conflicto. Lo verdaderamente típico de nuestra época es un nuevo concepto de la sociedad, cuyos valores no son analizables en función de los deseos o el sentido moral que inspiran la visión que tiene un grupo o un individuo de sus fines últimos, sino en función de algunas hipótesis fácticas o de algún dogma metafísico sobre la historia, la raza o el carácter nacional, a partir del cual las respuestas a la cuestión de qué es bueno, justo, necesario, deseable o apropiado se pueden deducir «científicamente», intuir o expresar en un determinado comportamiento. Se piensa que un conjunto dado de

individuos se mueve en una dirección, y sólo en una, conducido por fuerzas impersonales semiocultas, como su estructura de clase, su inconsciente colectivo, su origen racial o las raíces psicológicas o sociales «reales» de una determinada «mitología popular» o de un «grupo». La dirección se puede modificar, pero sólo interfiriendo en la causa oculta de comportamiento —y aquellos que deseen interferir serán, de acuerdo con esta idea, hasta cierto punto libres para determinar su propia dirección y la de los demás, pero no a causa de una mayor racionalidad y de la discusión dirigida a ello, sino por tener una comprensión superior de la maquinaria del comportamiento social y una mayor habilidad para manipularla.

De esta forma siniestra se han convertido en realidad, finalmente, las palabras de la profecía de Saint-Simon, palabras que una vez parecieron tan valientes y optimistas: «El gobierno de los hombres será sustituido por la administración de las cosas.» Las fuerzas cósmicas se consideran omnipotentes e indestructibles. Las esperanzas, los temores, las plegarias no pueden desear su desaparición; pero la élite de expertos puede canalizarlas y controlarlas hasta cierto punto. La tarea de esos expertos es adaptar a los seres humanos a esas fuerzas y desarrollar en ellos una fe inquebrantable en el nuevo orden y una lealtad incuestionable hacia éste, lo que asegurará dicho orden para siempre. Por consiguiente, las disciplinas técnicas que controlan esas fuerzas naturales y adaptan a los hombres al nuevo orden deben tener prioridad sobre los empeños humanos: filosóficos, históricos o artísticos. Tales empeños sólo servirán, como mucho, para apoyar y embellecer el nuevo *establishment*. El materialista ingenuo de Turgenev, el héroe de su novela *Padres e hijos*, el científico nihilista Bazarov, se ha hecho realidad finalmente, como Saint-Simon y su seguidor Comte, más prosaico, siempre estuvieron seguros de que ocurriría, pero por razones muy distintas a las que parecían plausibles hace un siglo. La fe de Bazarov se basaba en la pretensión de que la disección de ranas era más importante que la poesía, porque conducía a la verdad mientras que la poesía de Pushkin no.

El motivo que opera actualmente es más devastador: la anatomía es superior al arte porque no genera fines de vida independientes, no proporciona experiencias que actúen como criterios independientes de lo bueno o lo malo, la verdad o la falsedad y que, por lo tanto, puedan entrar en conflicto con la ortodoxia que hemos creado como la única protección suficientemente fuerte para preservarnos de las dudas, las desesperaciones y de todos los horrores de la inadaptación.

Nacer con un determinado carácter emocional o intelectual es un tipo de *malaise.* Contra ella nada valdrá, salvo eliminar las alternativas que estén tan equilibradas que sea posible —o al menos parezca serlo— escoger entre ellas.

Esta es, por supuesto, la posición del Gran Inquisidor en *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski: él dijo que lo que los hombres temían más era la libertad de elección, el quedarse solos para tantear su camino en la oscuridad; y que la Iglesia, al descargar esta responsabilidad de sus hombros, los ha convertido en esclavos felices, agradecidos y voluntarios. El Gran Inquisidor representaba la organización dogmática de la vida del espíritu; Bazarov, su opuesto teórico, la investigación científica libre, el afrontar los hechos «duros», la aceptación de la verdad por muy brutal o inquietante que ésta sea. Por una ironía de la historia (no imprevista para Dostoievski) han hecho un pacto, hoy son aliados y, a menudo, indiscutibles. Se nos dice que el burro de Buridan, incapaz de escoger entre dos montones de paja equidistantes, se murió de hambre. Contra este destino, el único remedio es la obediencia y fe ciegas. Si el refugio es una fe religiosa dogmática o una fe dogmática en la ciencia natural o social importa relativamente poco: pues sin fe y obediencia, no hay confianza, ni esperanza, ni forma de vida positiva, «constructivista» y «optimista». El que los discípulos de quienes primero expusieron la idolatría de las ideas petrificadas en instituciones opresivas —Fourier, Feuerbach y Marx— sean los que han apoyado más ferozmente las nuevas formas de «reificación» y «deshumanización» es una ironía de la historia.

VII

Uno de los síntomas más fascinantes e inquietantes de esta tendencia es la política de las grandes fundaciones filantrópicas en Occidente. La crítica más frecuente de los observadores europeos y americanos a esas instituciones es que sus fines son demasiado abiertamente utilitarios: que en vez de intentar apoyar la búsqueda de la verdad o la actividad creativa como tales (la investigación básica o la actividad artística), se dedican a la mejora de las condiciones de vida más inmediata y directa, concebida en términos materiales estrechos; al bienestar físico, las soluciones a corto plazo para los problemas sociales y económicos, a la creación de medidas de protección contra opiniones políticamente «indeseables», etc. Me parece que estas acu-

saciones están mal planteadas. Estoy convencido de que los esfuerzos de esos organismos célebres y generosos, comprometidos en este tipo de actividad, se basan en un deseo auténtico y desinteresado de servir a los intereses más profundos de la humanidad y no meramente a sus necesidades materiales. Sin embargo, estos intereses se conciben casi enteramente en términos terapéuticos: las tensiones (en el interior de individuos, grupos y naciones o entre ellos) que necesitan liberarse, las heridas, confíctos, fijaciones, «fobias» y temores, las anormalidades físicas y psicofísicas de todo tipo, requieren la ayuda de especialistas —de doctores, economistas, asistentes sociales, equipos de diagnóstico o ingenieros, o de otros maestros del oficio de ayudar al enfermo y al preocupado —fuente individuales y colectivas de sabiduría práctica de todo tipo. En tanto que dicho sufrimiento existe y puede tratarse mediante las ciencias aplicadas —la enfermedad física o mental verdadera, la pobreza, la desigualdad social y económica, la miseria, la opresión que pueden curar o aliviar hombres y dinero, expertos y equipo— tales medidas son, por supuesto, completamente beneficiosas y su apoyo organizado es de gran valor moral para una época o un país. Pero la otra cara de esta moneda es la tendencia —difícil de evitar pero desastrosa— a asimilar todas las necesidades primarias de los hombres a aquéllas que puedan solucionarse con estos métodos: la reducción de todas las cuestiones y aspiraciones a dislocaciones que el experto puede ajustar. Algunos creen en la coerción, otros en métodos más suaves; pero el concebir las necesidades humanas en su totalidad como si fueran las de los residentes en una prisión, reformatorio, escuela u hospital, por muy sinceramente que se crea en ello, es una visión triste, falsa y, en último término, degradante, que se basa en una concepción que niega la naturaleza racional y productiva de todos, o al menos de la mayoría, de los hombres. La resistencia a esa tendencia, tanto si es en la forma de ataques al «materialismo» americano (cuando éstos surgen de un tipo de idealismo altruista verdadero, aunque ingenuo, y a menudo elemental) o al fanatismo comunista o nacionalista (cuando a menudo es una búsqueda excesivamente pragmática y mal concebida de la emancipación humana) deriva de una oscura conciencia de que ambas tendencias —que surgen de una raíz común— son hostiles al desarrollo de los hombres como seres creativos y que se dirigen a sí mismos. Si los hombres son realmente así, incluso esta tendencia, por aplastante que parezca actualmente, no resultará fatal para el progreso humano en último término. Si es válido, este argumento circular,

que, en esencia, es el de todos los racionalistas críticos —de Marx (en su juventud, al menos) y de Freud, y también Spinoza y Kant, de Mill y Tocqueville— ofrece algunos motivos para un optimismo cauto y muy cualificado sobre el futuro moral e intelectual de la raza humana.

VIII

En este punto puede decirse que la situación que he descrito no es completamente nueva. ¿No han estado todas las instituciones autoritarias, todos los movimientos irracionalistas, comprometidos en algo de este tipo: en acallar artificialmente las dudas, en intentar desacreditar las cuestiones incómodas o en educar a los hombres para que no se las plantearan? ¿No era ésta la práctica de las grandes iglesias organizadas, realmente de todas las instituciones, desde el estado nacional hasta las pequeñas organizaciones sectarias? ¿No era ésta la actitud de los enemigos de la razón, desde los primeros cultos secretos al romanticismo, el anarquismo, el nihilismo, el surrealismo o los cultos neoorientales del último siglo y medio? ¿Por qué se debería acusar a nuestra época de ser adicta a esta tendencia que constituía un tema central de las doctrinas sociales que se remontan a Platón, a la secta de los Asesinos medievales o a gran parte del pensamiento y el misticismo oriental?

Pero hay dos grandes diferencias que separan las características políticas de nuestra época de sus orígenes en el pasado. En primer lugar, los reaccionarios o románticos de períodos anteriores, por mucho que defendieran la sabiduría superior de la autoridad institucional o de la palabra revelada sobre la razón individual, no minimizaron, ni en sus momentos de mayor irracionalidad, la importancia de las cuestiones a responder. Por el contrario, mantenían que era tan importante obtener la respuesta correcta que sólo instituciones sagradas, líderes inspirados, la revelación mística o la gracia divina podrían garantizar una solución de suficiente profundidad y universalidad. Sin duda un orden de importancia de estas cuestiones subyacente a cualquier sistema social establecido —un orden jerárquico cuya autoridad no es cuestionable. Además, la oscuridad de algunas de las respuestas ofrecidas siempre ha escondido su falsedad o su irrelevancia respecto a las cuestiones que pretendían resolver. Y quizá ha sido necesaria, tradicionalmente, mucha hipocresía para garantizar su éxito. Pero la hipocresía es muy distinta del cinismo o la ceguera. In-

cluso los censores de la opinión y los enemigos de la verdad se sentían obligados a rendir un homenaje formal a la importancia vital de obtener respuestas verdaderas a los grandes problemas con los mejores medios disponibles. Si su práctica ocultaba esto, al menos había algo que ocultar: los traidores y los herejes a menudo mantienen viva la memoria —y la autoridad— de las creencias que se proponen traicionar.

La segunda diferencia consiste en el hecho de que en el pasado tales intentos de oscurecer la naturaleza de los temas controvertidos estaban asociados, en la mayoría de los casos, con los enemigos reconocidos de la razón y la libertad individual. En cualquier caso, el alienamiento de fuerzas ha sido claro desde el Renacimiento: el progreso y la reacción no son conceptos vacíos, por mucho que se haya abusado de esas palabras. En un lado estaban los defensores de la autoridad, de la fe irrazonable, los que recelaban de la búsqueda no controlada de la verdad o de la libre realización de los ideales individuales, o se oponían abiertamente a ellas. En el otro, cualesquiera que fuesen sus diferencias, estaban los que apoyaban la investigación y la expresión libres, que consideraban a Voltaire, Lessing, Mill y Darwin, incluso a Ibsen, como sus profetas. Su característica común —quizá la única— era una cierta devoción por los ideales del Renacimiento y el odio a todo lo que estaba asociado, justa o injustamente, con la Edad Media: la oscuridad, la represión, la asfixia de toda heterodoxia, el odio a la carne y a la alegría, a la libertad de pensamiento y de expresión, y el amor a la belleza natural. Por supuesto, había muchos que no pueden clasificarse de forma tan simple o elemental; pero, hasta nuestros días, las líneas estaban trazadas con suficiente precisión como para determinar con claridad la posición de los hombres que influían más profundamente en su época. Una combinación de devoción por los principios científicos con una teoría social «oscurantista» parecía completamente impensable. Actualmente, la tendencia a circunscribir, a confiar y a limitar para determinar el ámbito de lo que puede preguntarse y de lo que puede creerse, ya no es un signo distintivo de los antiguos «reaccionarios». Por el contrario, actúa con tanta fuerza entre los herederos de los radicales, racionalistas y «progresistas» del siglo XIX como entre los descendientes de sus enemigos. No sólo se persigue a la ciencia, sino que se persigue por la ciencia o, al menos, en su nombre; y ésta es una pesadilla que apenas hubieran podido prever los profetas más parecidos a Casandra de cualquier tendencia.

A menudo se nos dice que la época actual es una época de cinismo y desesperación, de valores que se derrumban y de disolución de las normas y de los límites permanentes de la civilización occidental. Pero esto no es cierto, ni siquiera plausible. Muy lejos de mostrar la textura desintegrada de un orden que se hunde, el mundo de hoy se mantiene tenso con normas y códigos rígidos y ardientes religiones irracionales. Muy lejos de mostrar la tolerancia que surge de la indiferencia cínica por las antiguas sanciones, trata a la heterodoxia como al peligro supremo.

Tanto en el Este como en el Oeste el peligro nunca ha sido mayor. Hoy se exige la conformidad con mucha más fuerza que ayer; las lealtades se prueban mucho más severamente; los escépticos, los liberales, los individuos que aman la vida privada y sus propias normas internas de comportamiento, si no se preocupan por identificarse con un movimiento organizado, son objeto de temor o ridículo, sufren la persecución indiscriminada y son condenados o despreciados por todos los partidos comprometidos en las grandes guerras ideológicas de nuestra época. Y aunque esto es menos agudo en sociedades tradicionalmente enemigas de los extremos, como Gran Bretaña, Dinamarca o Suiza, sin embargo no cambia mucho el modelo general. En el mundo actual se perdonan más fácilmente la estupidez y la maldad individual que el hecho de no identificarse con una actitud o un partido reconocidos, de no lograr un *status* político, económico o intelectual aprobado. En épocas anteriores, cuando más de una autoridad gobernaba la vida humana, un hombre podía escapar de la presión del Estado refugiándose en la fortaleza de la oposición: de una iglesia organizada o de un feudo disidente. La mera existencia del conflicto entre autoridades dejaba espacio para una tierra de nadie, estrecha y fluctuante, pero que nunca desaparecía por completo; donde podían vivirse precariamente vidas privadas, porque ningún bando se atrevía a ir demasiado lejos por miedo a un excesivo fortalecimiento del contrario. Hoy, las mismas virtudes del Estado paternalista, incluso del mejor intencionado, su deseo auténtico de reducir la pobreza, la enfermedad o la desigualdad, de penetrar en todos los recovecos de la vida que puedan necesitar su justicia y su riqueza, y su mismo éxito en estas actividades, han estrechado el ámbito dentro del cual el individuo puede cometer errores y recortado sus libertades en interés (el verdadero interés real) de su bienestar, su salud, su seguridad o de librarle de la necesidad y el temor. Su área de elección se ha reducido, no en nombre de algún principio opuesto —como en

la Edad Media o durante el surgimiento de las naciones—, sino para crear una situación en la que la misma posibilidad de principios opuestos, con toda su ilimitada capacidad para provocar inquietud mental, peligro y conflictos destructivos, se elimina en favor de una vida más simple y mejor regulada, una fe absoluta en un orden que funcione eficazmente y no esté perturbado por conflictos morales angustiosos.

Pero este desarrollo no es gratuito: la situación económica y social en que nos encontramos, el fracaso en armonizar los efectos del progreso técnico con las fuerzas de la organización política y económica heredadas de una fase anterior, exigen un cierto grado de control social, para evitar el caos y la pobreza que pueden ser igual de fatales para el desarrollo de las facultades humanas que la conformidad ciega. No sería realista ni moralmente concebido que renunciáramos a nuestros avances sociales y pensáramos por un instante en la posibilidad de volver a la injusticia, desigualdad y miseria irremediable de antaño. El progreso tecnológico hace racional, y ciertamente imperativo, el planificar, y la ansiedad por el éxito de una determinada sociedad planificada inclina naturalmente a los planificadores a buscar el aislamiento de las fuerzas peligrosas que, por ser incalculables, puedan poner el plan en peligro. Este es un incentivo poderoso para la «autarquía» o «el socialismo en un solo país», tanto si es impuesto por conservadores o por los defensores del New Deal, por los aislacionistas, por los socialdemócratas o por los imperialistas. Esto, a su vez, genera barreras artificiales y restringe cada vez más los propios recursos de los planificadores. En casos extremos, esta política conduce a la represión de los descontentos y a un perpetuo reforzamiento de la disciplina que cada vez absorbe más tiempo y talento a los que en principio la concebían sólo como un medio para lograr un mínimo de eficacia. Poco después se convierte en un odioso fin en sí misma, ya que su realización conduce a un círculo vicioso de represión para sobrevivir, y de sobrevivir principalmente para reprimir. Así, el remedio se convierte en algo peor que la enfermedad, y toma la forma de esas ortodoxias que se basan en la simple fe puritana de individuos que nunca conocieron, o que han olvidado cómo pudieron haber sido la *douceur de vivre*, la libre autoexpresión, la infinita variedad de personas y de relaciones entre ellas, y el derecho a la libre elección, que es difícil de soportar, aunque más duro es renunciar a él.

El dilema es lógicamente insoluble: no podemos sacrificar la li-

bertad y la organización necesarias para su defensa, o un nivel mínimo de bienestar. Por tanto, la solución debe estar en algún compromiso algo reprochable lógicamente, flexible e incluso ambiguo. Cada situación requiere sus propias medidas específicas, ya que, como dijo Kant, del madero torcido de la humanidad nunca ha salido nada derecho. Lo que esta época necesita no es (como oímos a menudo) más fe, una dirección más severa o una organización más científica. Sino, por el contrario, menos ardor mesiánico, más escepticismo culto, más tolerancia con las idiosincrasias, medidas *ad hoc* más frecuentes para lograr los objetivos en un futuro previsible, más espacio para que los individuos y las minorías cuyos gustos y creencias encuentran (justa o injustamente, no importa) poca respuesta entre la mayoría logren sus fines personales. Lo que hace falta es una aplicación menos fanática y mecánica de principios generales, por muy racionales y correctos que éstos sean, una aplicación más cauta y menos orgullosamente segura de sí misma, de soluciones generales probadas científicamente en los casos individuales que no se hayan examinado. El principio inmoral de Talleyrand: *«surtout pas trop de zèle»*, puede ser más humano que la exigencia de uniformidad del virtuoso Robespierre, y un freno saludable al control excesivo sobre las vidas de los hombres en una época de planificación social y tecnología. Debemos obedecer a la autoridad no porque sea infalible, sino únicamente por razones estricta y abiertamente utilitarias, como un medio necesario. Como no se puede garantizar que ninguna solución esté libre de error, ninguna disposición es definitiva. Por tanto, un tejido social menos organizado y la tolerancia de un mínimo de ineficacia, que permita incluso un cierto grado de charla inútil, de curiosidad inútil, de perseguir esto o aquello sin un fin concreto, sin autorización —el mismo «derroche conspicuo»— puede permitir más variación individual espontánea (por la que el individuo debe asumir, en último término, toda la responsabilidad) y siempre será más valioso que el más claro y creado con más cuidado modelo impuesto. Sobre todo, es necesario darse cuenta de que los tipos de problemas cuya resolución es garantizada por determinados métodos de educación o sistemas de organización social, religiosa o científica, no son *eo facto* las únicas cuestiones centrales de la vida humana. La injusticia, la pobreza, la esclavitud o la ignorancia pueden resolverse con una reforma o una revolución. Pero los hombres no viven solamente luchando contra el mal; viven también para conseguir fines positivos, individuales o colectivos, de los que hay una gran variedad y que a menudo son im-

predecibles y, a veces, incompatibles. Es a partir de la intensa preocupación por estos fines últimos, incomensurables, de los que no se puede asegurar que cambien o permanezcan; es mediante la persecución individual o colectiva de dichos fines —sin planificar y, a veces, sin un equipo técnico adecuado, en la mayoría de los casos sin la esperanza consciente del éxito y menos todavía de la aprobación oficial—, como llegan los mejores momentos en las vidas de los individuos y de los pueblos.

LA INEVITABILIDAD HISTORICA [1]

...esas inmensas fuerzas impersonales...

T. S. Elliot, *Notes towards the Definiton of Culture.*

I

Al escribir hace unos diez años en el lugar donde se refugiaba durante la ocupación alemana del norte de Italia, el señor Bernard Berenson dejó grabadas sus ideas sobre lo que él llamó la «Interpretación accidental de la Historia». «Esta —dijo— me apartó de la doctrina, que aceptaba en mi juventud, de la inevitabilidad de los acontecimientos y del demonio Moloc que nos devora todavía hoy día: la doctrina de "la inevitabilidad histórica". Cada vez creo menos en estos dogmas, más que dudosos y desde luego peligrosos, que tienden a hacernos aceptar que lo que sucede es irresistible y que es temerario oponerse a ello» [2]. Las palabras de este famoso crítico son especialmente oportunas en un momento en el que hay, por lo me-

---

[1] Esta conferencia (Auguste Comte Memorial Trust Lecture) fue dada el 12 de mayo de 1953 en la London School of Economics and Political Science, y fue publicada al año siguiente por la Oxford University Press.

[2] Bernard Berenson, *Rumor and reflection*, p. 110 (Simon and Schuster, Nueva York, 1952).

nos en los filósofos de la Historia, si es que no también en los historiadores, una tendencia a volver a la antigua actitud de que todo lo que es, es («considerado objetivamente») lo mejor, de que explicar es («en último término») justificar, o de que conocer todo es perdonar todo, persistentes falacias (benévolamente denomiandas verdades a medias) que han llevado a una especial defensa de esta idea y, desde luego, a una inmensa ofuscación. Este es el tema del que quisiera hablar; pero antes de hacerlo tengo que expresar mi gratitud al director de esta gran institución y a sus colegas por el honor que me han hecho al invitarme a dar esta conferencia, la primera de las conmemorativas de Augusto Comte. Desde luego, Comte merece que se le conmemore y se le alabe. Fue en su propio tiempo un pensador muy celebrado, y si hoy día raramente se mencionan sus obras, por lo menos en este país, ello es debido en parte a que hizo su trabajo demasiado bien. Las ideas de Comte han afectado a las categorías de nuestro pensamiento con mayor profundidad que lo que comúnmente se supone. Nuestra idea de las ciencias naturales, de la base material de la evolución cultural, de todo lo que llamamos el Occidente progresista, racional y culto; nuestra idea de las relaciones que hay entre las instituciones y los símbolos y ceremonias públicos, y la vida emocional de los individuos y sociedades y, por tanto, nuestra idea de la Historia misma, debe mucho a sus enseñanzas y a su influencia. Su grotesca pedantería, lo aburrido e ilegible de muchos de sus escritos, su vanidad, su excentricidad, su solemnidad, el patetismo de su vida privada, su dogmatismo, su autoritarismo, sus falacias filosóficas, todo lo que es raro en su carácter y escritos, no debe cegarnos para reconocer sus méritos. El padre de la Sociología no es de ninguna manera la figura ridícula con la que se le representa demasiado frecuentemente. Entendió mejor que la mayoría de los pensadores de su época el papel que desempeña la ciencia natural y las verdaderas razones de su prestigio. No vio profundidad alguna en la mera oscuridad, puso al descubierto los engaños, denunció el impresionismo intelectual; luchó contra muchas mitologías metafísicas y teológicas, algunas de las cuales, si no hubiera sido por los golpes que él les asestó, todavía podrían estar presentes, y dio armas para la guerra contra los enemigos de la razón, muchas de las cuales están muy lejos de haberse pasado de moda. Pero, sobre todo, entrevió lo que es el tema central de toda filosofía: la distinción que hay entre las palabras (o pensamientos) que se refieren a palabras, y las palabras (o pensamientos) que se refieren a cosas, contribuyendo con ello a establecer

el fundamento de lo mejor y más revelador que hay en el empirismo moderno y, por supuesto, dejando una gran huella en el pensamiento histórico. Creyó en la aplicación a todos los campos de los cánones explicativos científicos; es decir, naturalistas, y no vio ninguna razón por la que éstos no fuesen válidos tanto para las relaciones entre los seres humanos como para las relaciones entre las cosas.

Esta doctrina no era original y en su tiempo ya se estaba volviendo en cierto modo anticuada; se habían redescubierto los escritos de Vico; Herder había transformado los conceptos de nación, sociedad y cultura, y tanto Ranke como Michelet estaban cambiando el arte y la ciencia de la Historia. La idea de que la historia humana podía transformarse en una ciencia natural aplicando también a los seres humanos una especie de zoología sociológica, semejante al estudio de las abejas y castores, idea que Condoncert había defendido tan ardientemente y profetizado con tanta confianza, y que representa un simple conductismo, había provocado una reacción contra sí misma. Se la consideraba como una deformación de los hechos, la negación de la evidencia de la experiencia directa, y una deliberada supresión de mucho de lo que sabemos sobre nosotros mismos, nuestros motivos, propósitos y decisiones, perpetrada con el fin de conseguir a todo trance un método único y unitario en todo el conocimiento. Comte no cometió las exageraciones de un La Mettrie o un Büchner. No dijo que la Historia fuera una especie de Física o que se pudiera reducir a ella, pero su concepción de la Sociología iba dirigida en esa dirección —de una pirámide completa y omnicomprensiva del conocimiento científico: un solo método, una sola verdad y una sola escala de valores racionales y «científicos». Este ingenuo anhelo de unidad y simetría a expensas de la experiencia todavía está presente en la actualidad.

II

La idea de que se pueden descubrir extensas leyes o regularidades en el proceso de los acontecimientos históricos atrae, naturalmente, a aquellos que están impresionados con el éxito que tienen las ciencias naturales en clasificar, correlacionar y sobre todo, predecir. Consecuentemente, intentan extender el conocimiento histórico al ámbito de rellenar huecos en el pasado (y, a veces, de construir en el limitado hueco del futuro), aplicando a dicho conocimiento el método

«científico»: extendiendo este conocimiento, armados con un sistema metafísico o empírico, a partir de las áreas aisladas de certeza, o virtual certeza, que pretenden poseer. Y sin duda alguna mucho se ha hecho, y se hará, tanto en el terreno de la Historia como en otros terrenos, razonando a partir de lo conocido para conocer lo desconocido, o a partir de lo que se conoce poco para conocer lo que todavía se conoce menos [3]. Pero cualquier valor que tenga la percepción de leyes o uniformidades para estimular o comprobar determinadas hipótesis sobre el pasado o el futuro, esta percepción ha desempeñado y está desempeñando cada vez más otro papel, más dudoso, en la determinación de la concepción de nuestro tiempo. No ha afectado sólo a los modos de observar y describir las actividades y caracteres de los seres humanos, sino también a las actitudes políticas y religiosas respecto a ellos. Pues entre los problemas que tienen que surgir en toda consideración sobre cómo y por qué los seres humanos actúan y viven como lo hacen están los problemas de la motivación y responsabilidad humanas. Al describir la conducta humana siempre ha sido artificial y demasiado austero omitir las cuestiones del carácter y de los propósitos de los individuos. Y al considerar éstos se evalúan no sólo el grado y el tipo de influencia que un motivo y carácter cualquiera tienen sobre lo que sucede, sino también su cualidad política y moral, en los términos de la escala de valores que se acepte consciente o semiconscientemente en el pensamiento y la acción propios. ¿Cómo surgió esta situación o aquella?

---

[3] No quiero entrar aquí en la cuestión de qué son esos procedimientos; por ejemplo, qué se pretende al decir que la Historia es una ciencia, si los métodos empleados para los descubrimientos históricos son inductivos, «deductivo-hipotéticos» o analógicos, o hasta qué punto son o deberían ser parecidos a los métodos de las ciencias naturales, y parecidos a cuál de estos métodos, y de cuál de estas ciencias; pues, evidentemente, hay una variedad de métodos y procedimientos mayor que la que dan los libros de texto de Lógica o Metodología científica. Puede que los métodos de investigación histórica sean únicos, por lo menos en algunos respectos, o que algunos de ellos sean más bien diferentes que parecidos a los de las ciencias de la naturaleza, mientras que otros se parezcan a determinadas técnicas científicas, especialmente los que se aplican a investigaciones auxiliares tales como la arqueología, paleografía o antropología física. O, a su vez, puede que dependan del tipo de investigación histórica que se esté llevando a cabo, y que no sea el mismo en la demografía y en la historia, en la historia política y en la historia del arte, o en la historia de la tecnología y en la historia de la religión. La «lógica» de los diversos estudios humanos ha sido investigada de una manera insuficiente, y es muy de desear que se den explicaciones convincentes de todas sus variedades con una escala de ejemplos concretos, sacados de lo que se hace en realidad.

¿Quién o qué fue o es (o será o pudo ser) responsable de una guerra, de una revolución, de un colapso económico, de un renacimiento de las artes o de las letras, de un descubrimiento, una invención o una transformación espiritual que cambia las vidas de los hombres? La idea de que existen teorías personalistas e impersonalistas de la historia se ha convertido en un lugar común. Por una parte, teorías según las cuales las vidas de pueblos y sociedades enteras han sido influenciadas por individuos excepcionales [4], o, por otra, doctrinas según las cuales lo que sucede ocurre como resultado, no de los deseos y propósitos de determinados individuos que se puedan identificar, sino de los de un gran número de personas no determinadas; entendiendo también con ello que estos deseos y fines colectivos no están sólo, o incluso en gran parte, determinados por factores impersonales y, por tanto, no son deducibles por completo, o incluso en gran parte, sólo del conocimiento de las fuerzas naturales tales como el medio ambiente, el clima o los procesos físicos, fisiológicos y psicológicos. En cualquiera de estas dos concepciones la tarea de los historiadores se convierte en investigar quién quiso qué, cuándo, dónde y de qué manera; cuántos hombres evitaron o persiguieron la consecución de un determinado objetivo, y, más aún, se convierte en preguntar en qué circunstancias tales deseos o miedos han resultado ser efectivos, hasta qué extremo y con qué consecuencias.

Frente a este tipo de interpretación en términos de propósitos y caracteres de los individuos, hay un grupo de concepciones (a las que el progreso de las ciencias naturales ha dado un prestigio grande y creciente) según las cuales todas las explicaciones que se den en términos de intenciones humanas se basan en una mezcla de vanidad y terca ignorancia. Estas concepciones están basadas en el supuesto de que es ilusorio creer en la importancia de los motivos y en el de que la conducta humana en realidad se lleva a cabo como se lleva por causas que sobrepasan con mucho el control de los individuos; por ejem-

[4] En efecto, la idea misma de un gran hombre, por muy compleja que sea y por mucho cuidado que se tenga al determinarla, lleva consigo esta creencia; pues este concepto, incluso en su forma más atenuada, sería vacío a no ser que se pensara que algunos hombres habían tenido un papel más decisivo que otros en el curso de la historia. La idea de grandeza, a diferencia de las de bondad, maldad, talento o belleza, no es una mera característica de los individuos en un contexto más o menos privado, sino que, tal como la usamos ordinariamente, está relacionada directamente con la eficacia social, con la capacidad que tengan los individuos de cambiar radicalmente las cosas en gran escala.

plo, por la influencia de factores físicos, del medio ambiente o de la costumbre; por el crecimiento «natural» de alguna unidad más amplia —una raza, una nación, una clase, una especie biológica o (según algunos escritores) por alguna entidad concebida en términos todavía menos empíricos—, un «organismo espiritual», una religión, una civilización o un Espíritu Universal hegeliano (o budista); entidades cuyas actividades o manifestaciones en la tierra son objeto de investigaciones, bien empíricas o bien metafísicas, en función de la visión cosmológica que tengan los diversos pensadores particulares. Los que se inclinan a esta clase de interpretación impersonal del cambio histórico, bien porque crean que tiene un mayor valor científico (es decir, que les capacita para predecir el futuro o «retrodecir» el pasado con más éxito o más precisión), o porque crean que lleva consigo una profunda visión crucial de la naturaleza del Universo, están obligados por ella a rastrear la responsabilidad última de lo que sucede en los actos y conducta de entidades o «fuerzas» impersonales, «transpersonales» o «suprapersonales», cuya evolución se identifica con la historia humana. Es verdad que de estos teóricos los que son más cautelosos y tienen las ideas más claras intentan hacer frente a las objeciones que les hacen los críticos que tienen mentalidad empirista, añadiendo en nota a pie de página, o como ocurrencia tardía, que, cualquiera que sea su terminología, no debe considerárselas como que creen que existen literalmente tales criaturas como las civilizaciones, razas o espíritus de naciones viviendo junto con los individuos que las componen; y añaden que se dan cuenta totalmente de que todas las instituciones «en último término» consisten en hombres y mujeres individuales y no son ellas mismas personalidades, sino sólo aparatos convenientes —modelos idealizados, tipos, etiquetas o metáforas—, diferentes modos de clasificar, agrupar, explicar o predecir las propiedades y conducta de los seres humanos individuales en términos de sus más importantes (es decir, históricamente efectivas) características empíricas. Sin embargo, estas advertencias a menudo resultan ser sólo excusas de boquilla para los principios —excusas en las que los que profesan estos principios en realidad no creen. Tales escritores rara vez escriben o piensan como si se tomasen muy en serio estas advertencias destinadas a rebajar el tono de sus ideas, y los que entre ellos son más inocentes e ingenuos ni siquiera pretenden suscribirlas. Así, las naciones, culturas o civilizaciones no son desde luego para Schelling o Hegel (y Spengler; y uno se siente inclinado, aunque de manera un tanto dudosa, a añadir al profesor Arnold Toyn-

bee) meros términos colectivos convenientes que representan a los individuos que poseen ciertas características en común, sino que parecen ser más «reales» y «concretas» que los individuos que las componen. Los individuos se quedan en «abstractos» precisamente porque son meros «elementos» o «aspectos», «momentos» abstraídos artificialmente para determinados propósitos *ad hoc* y, literalmente, no tienen ninguna realidad (o, en todo caso, ser «histórico», «filosófico» o «real») independiente de las totalidades de las que forman parte; de la misma manera que el color de una cosa, su forma o su valor son «elementos», «atributos», «modos» o «aspectos» de los objetos concretos, que se aíslan por conveniencia y a los que se les piensa como existentes independientemente, por su cuenta, sólo por causa de alguna debilidad o confusión de la inteligencia que analiza. Marx y los marxistas son más ambiguos. No podemos estar muy seguros de qué pensar de una categoría tal como la de «clase» social, cuya emergencia y cuyas luchas, victorias y derrotas condicionan las vidas de los individuos, a veces en contra, y más frecuentemente con independencia de los propósitos conscientes o expresos de tales individuos. Nunca se dice que las clases son, literalmente, entidades independientes: están constituidas por los individuos en su interacción (principalmente económica). Sin embargo, intentar explicar las acciones de los individuos o intentar poner en ellas valores políticos o morales examinando uno por uno a tales individuos, incluso hasta el extremo limitado en que es posible tal examen, es considerado por los marxistas no sólo impracticable y una pérdida de tiempo (como desde luego puede que lo sea), sino absurdo en un sentido más fundamental; porque las causas «verdaderas» (o «más profundas») de la conducta humana no están en las circunstancias específicas de una vida individual o en los pensamientos y voluntades del individuo (como las podría describir un psicólogo, un biógrafo o un novelista), sino en la penetrante interrelación que hay entre una gran variedad de tales vidas con su medio natural y su medio creado por el hombre. Los hombres hacen lo que hacen y piensan lo que piensan en gran parte en «función de» la inevitable evolución de la «clase» en su totalidad; de lo que se desprende que la Historia y el desarrollo de las clases pueden ser estudiadas independientemente de las biografías de los individuos que las componen. Es la «estructura» y la «evolución» de la clase sola lo que, en último término, cuenta (causalmente). Esto es, *mutatis mutandis,* parecido a la creencia que tienen en la primacía de los modelos colectivos los que atribuyen activas pro-

piedades a la raza o a la cultura, sean éstos internacionalistas benévolos como Herder, que creía que pueblos diferentes pueden y deben admirarse, amarse y asistirse mutuamente de la misma manera que lo pueden y lo hacen los individuos, ya que los pueblos son en cierto sentido individuos (o supraindividuos), o sean campeones feroces de la guerra y de la autoafirmación nacional o racial, como Gobineau, Houston, Stewart, Chamberlain o Hitler. Y esta misma nota, a veces suave y civilizada, a veces duramente agresiva, se oye también en las voces de todos aquellos defensores de las *mystiques* colectivistas que partiendo del individuo apelan a la tradición o a la conciencia (o «Inconsciencia») colectiva de una raza, nación o cultura, o que, como Carlyle, creen que los nombres abstractos merecen ser escritos con letras mayúsculas y nos dicen que la Tradición o la Historia (o «el pasado», la especie o «las masas») son más sabias que nosotros, que la gran sociedad de los vivos y los muertos, de nuestros antepasados y de las generaciones que no han nacido todavía, tienen metas más amplias que las de cualquier individuo aislado —no siendo nuestras vidas más que un insignificante fragmento de ellas—, y que pertenecemos a esta unidad más amplia en las partes «más profundas» y quizá menos consciente de nosotros mismos [5]. Hay muchas versiones de esta creencia, con variadas proporciones de empirismo y miticismo, de inclinación «suave» y «dura», de optimismo y pesimismo, y de colectivismo e individualismo; pero lo que tienen de común todas estas concepciones es la fundamental distinción (en la que se basan) entre juicios «reales» y «objetivos», por una parte, y juicios «subjetivos» o «arbitrarios», por otra; distinción basada, res-

[5] Además se nos dice que pertenecemos a estas totalidades, que estamos unidos a ellas «orgánicamente», lo sepamos o no, y que el significado que nosotros tengamos está solamente en función de la medida en que seamos sensibles a estas imponderables, no analizables y apenas explicables relaciones, así como también en función de la medida en que nos identifiquemos con ellas; pues solamente somos algo, o valemos algo, en la medida que pertenezcamos a una entidad mayor que nosotros, y seamos, por tanto, portadores de «sus» valores e instrumento de «sus» fines, viviendo «su» vida, y sufriendo y muriendo por «su» realización, que tiene más riqueza que la nuestra. Hay que distinguir esta conocida manera de pensar de la suposición no menos conocida, pero sí menos cargada de contenido ético, de que las concepciones y conducta de los hombres están condicionadas en gran parte por los hábitos de los otros miembros, actuales y pasados, de su sociedad, de que los prejuicios y las tradiciones son muy fuertes, de que pueden heredarse caracteres tanto mentales como físicos, y de que todo esfuerzo se haga para influir en los seres humanos y juzgar su conducta tiene que tener en cuenta estos factores que no son racionales. Pues mientras que la primera

pectivamente, en la aceptación o rechazo de este acto, en último término místico, de identificación de uno mismo con una realidad que trasciende la experiencia empírica.

Para Bossuet, para Hegel, para Marx [6], para Spengler (y para casi todos los pensadores según los cuales la Historia es «más» que sucesos pasados; es decir, una teodicea), esta realidad toma la forma de una objetiva «marcha de la historia». Este proceso puede pensarse como que está en el tiempo y en el espacio o por encima de ellos; que es cíclico, espiral o rectilíneo, o que ocurre bajo la forma de un peculiar movimiento en zigzag, llamado a veces dialéctico; que es continuo y uniforme, o irregular, interrumpido por súbitos saltos que dan lugar a «nuevos niveles»; que se debe a las formas cambiantes de una única «fuerza» o de elementos conflictivos aprisionados (como en algún mito antiguo) en una eterna lucha pírrica; que es la historia de una sola deidad, «fuerza» o «principio», o de varios; que está destinado a terminar bien o mal; que guarda para los seres humanos la esperanza de la salvación eterna, de la condenación eterna, de las dos por turno, o de ninguna. Pero cualquiera que sea la versión que de esto se acepte —y nunca es una teoría científica, esto es, que se pueda probar empíricamente y que esté formulada en términos cuantitativos, y menos aún una descripción de lo que ven nuestros ojos y oyen nuestros oídos [7]—, hay una única moraleja: que tenemos que aprender a distinguir el «verdadero» curso de los acontecimientos de

---

actitud es metafísica y normativa (que Karl Popper llama «esencialista»), la segunda es empírica y descriptiva, y mientras que aquélla es en gran parte un elemento del tipo de antiindividualismo ético y político que defienden los nacionalistas románticos, los hegelianos y otros trascendentalistas, ésta es una hipótesis sociológica y psicológica que, sin duda alguna, lleva consigo sus propias implicaciones éticas y políticas, pero que basa sus pretensiones en la observación de los hechos empíricos y puede ser confirmada, refutada, o hecha menos plausible, por ésta. En sus formas extremas, estas posturas se contradicen entre sí, mientras que en sus formas más suaves y menos consecuentes, tienden a entremezclarse, o incluso a unirse.

[6] O, como algunos prefieren decir, Engels.

[7] Nadie ha demostrado esto con más abrumadora lucidez que el profesor Karl Popper. Aunque a mí me parece que, en cierto modo, ha subestimado las diferencias que existen entre los métodos de las ciencias naturales y los de la historia o el sentido común en este asunto (*The counter-revolution of science* del profesor F. v. Hayek parece ser más convincente, a pesar de algunas exageraciones), en sus libros *The open society and its enemies* y *The poverty of historicism* ha puesto al descubierto algunas de las falacias del «historicismo» metafísico con tal fuerza y precisión, y ha puesto tan en claro su incompatibilidad con cualquier tipo de empirismo científico, que ya no queda ninguna excusa para confundir estas dos clases de métodos.

los sueños, fantasías y «racionalizaciones» que construimos inconscientemente para nuestro consuelo y diversión, ya que aquéllos pueden confortarnos por un período de tiempo, pero al final nos traicionarán cruelmente. Se nos dice que hay una naturaleza de las cosas y que ésta tiene una determinada estructura en el tiempo: «las cosas son lo que son» —dijo hace dos siglos un sensato filósofo inglés— «y sus consecuencias serán las que serán; ¿por qué, entonces, habríamos de procurar que nos engañen?». ¿Qué tenemos que hacer, entonces, para evitar el engaño? Por lo menos —si no podemos aceptar la idea de «espíritu» o «fuerzas» suprapersonales— tenemos que admitir que todos los acontecimientos suceden con arreglo a unas leyes uniformes, inmutables y que pueden descubrirse; pues, si alguno no sucediera así, ¿cómo podríamos encontrar las leyes de tales sucesos? Y sin orden universal —un sistema de leyes verdaderas—, ¿cómo podría ser «inteligible» la historia, cómo podría «tener sentido», «tener significado», ser más que un relato de una sucesión de episodios fortuitos, una mera colección de cuentos de viejas (como parece que por esta misma razón pensó Descartes)? Nuestros valores —lo que creemos que es bueno y malo, importante y trivial, que está bien y que está mal, noble y despreciable— están condicionados por el lugar que ocupamos en la ley que rige la historia, subidos en el peldaño de la escalera que se mueve. Alabamos y culpamos, veneramos y condenamos lo que está o no de acuerdo con los intereses, necesidades e ideales que intentamos satisfacer —los fines que (estando hechos de la manera que estamos) no podemos por menos de perseguir— con arreglo a nuestras luces; es decir, con arreglo a nuestra propia percepción de nuestra condición, del puesto que ocupamos en la «Naturaleza». Se considera que tales actitudes son «racionales» y «objetivas» en la medida que percibimos esta condición con exactitud; es decir, en la medida que entendemos dónde nos encontramos con relación al gran plan universal, al movimiento cuyas regularidades discernimos cuanto nos lo permiten nuestro conocimiento y sentido histórico. De esta misma conciencia dependen los valores que tienen cada generación y condición humana, así como sus propias perspectivas con relación al pasado y al futuro que a su vez dependen de dónde han llegado, de lo que han dejado atrás y de a dónde se dirigen. Condenar a los griegos, a los romanos, a los asirios o a los aztecas por algún determinado desatino o defecto puede que no sea más que decir que lo que ellos hicieron, desearon o pensaron entra en conflicto con nuestra propia concepción de la vida, que puede que sea la

concepción verdadera u «objetiva» por la etapa que hemos alcanzado y que se percibe con más o menos claridad según la profundidad y exactitud con que entendemos lo que es esta etapa y la manera como se desarrolla. Si los romanos y los aztecas pensaron de modo diferente a como pensamos nosotros, puede que no hayan pensado peor ni menos verdadera y «objetivamente» en la medida en que entendieron su propia condición y su tan diferente etapa de desarrollo. Condenar nosotros su escala de valores es suficientemente válido para nuestra condición, que es el único punto de referencia que tenemos. Y si nos hubieran conocido, nos hubieran condenado con la misma dureza y, puesto que sus circunstancias y valores eran inevitablemente lo que eran con igual validez. Con arreglo a esta concepción no hay nada, ningún punto de apoyo, fuera del movimiento general en donde nosotros, o ellos, podamos, o puedan, tomar una posición fija; no hay normas estáticas absolutas con arreglo a las cuales puedan, en último término, ser evaluadas las cosas y las personas. De aquí que las únicas actitudes que se han descrito bien y condenado correctamente como relativas, subjetivas e irracionales son formas del fracaso en relacionar nuestro juicio con nuestros intereses más verdaderos; es decir, con lo que satisface más plenamente nuestra naturaleza —con todo lo que necesariamente tiene reservada la siguiente etapa de nuestro inevitable desarrollo. Algunos pensadores de esta escuela juzgan con compasión las aberraciones subjetivas y las perdonan, considerándolas como actitudes temporales a partir de las cuales la racionalidad del futuro preservará en adelante a la humanidad. Otros se regocijan ufana o irónicamente con el inevitable destino de los que interpretan mal la marcha de los acontecimientos y, por tanto, chocan con ella. Pero sea con tono caritativo o sardónico, se condenen los errores de los locos individuos de la chusma ciega o se aplauda su inevitable aniquilación, esta actitud se basa en la creencia de que todo está forzado a ocurrir como ocurre por el mecanismo de la historia misma, por las fuerzas impersonales de la Clase, la Raza, la Cultura, la Historia, la Razón, la Fuerza vital, el Progreso o el Espíritu del Tiempo. Dada esta organización de nuestras vidas, que nosotros no creamos ni podemos alterar, ella, y sola ella, es en último término responsable de todo. Culpar o alabar a individuos o grupos de individuos por actuar bien o mal, en cuanto que ello lleva consigo la sugerencia de que en algún sentido son auténticamente libres para elegir entre diferentes posibilidades y de que, por tanto, puedan ser justa y razonablemente culpados o alabados por elegir de la manera que

eligieron y eligen, es un gran disparate, una vuelta a una cierta primitiva o ingenua concepción de los seres humanos, según la cual éstos pueden de alguna manera evadirse de la total determinación que causan en sus vidas las fuerzas naturales o sobrenaturales, y una recaída en un animismo infantil, que rápidamente debe disipar el estudio del sistema científico o metafísico que sea pertinente. Pues si se diera realmente esta libertad de elegir, no podría existir la estructura determinada del mundo, que, según esta concepción, es la única que hace posible una completa explicación del mundo, sea ésta científica o metafísica. Y esto está eliminado por ser impensable; «la razón lo rechaza»; está confundido, es engañoso y superficial, una pueril megalomanía precientífica indigna de hombres civilizados.

La idea de que la historia obedece a leyes, sean éstas naturales o sobrenaturales, y de que todo acontecimiento de la vida humana es un elemento de una estructura necesaria, tiene profundos orígenes metafísicos: el apasionamiento por las ciencias naturales alimenta su desarrollo, pero éste no es sólo su única fuente ni, por supuesto, la principal. En primer lugar está la concepción teleológica del mundo, cuyas raíces se remontan a los comienzos del pensamiento humano. Se presenta en muchas versiones, pero lo que es común a todas ellas es la creencia de que los hombres, todas las criaturas vivientes y quizá también las cosas inanimadas, no son meramente lo que son, sino que tienen también determinadas funciones y persiguen determinados propósitos. Estos, o bien les están impuestos por un creador que ha hecho todas las personas y cosas para que cada una de ellas esté al servicio de una específica finalidad, o bien no están impuestos por ningún creador, sino que, por así decirlo, son internos a los que los detienen, de manera que toda entidad posee una «naturaleza» y persigue una finalidad específica que le es «natural», consistiendo la medida de su perfección en el grado en que la cumple. Según esta concepción, el mal, el vicio, la imperfección y todas las diversas formas de caos y error son formas de frustración, esfuerzos malogrados para alcanzar tales fines, y fallos debidos a la desventura que obstaculiza el camino de la propia realización o a los esfuerzos mal encaminados a cumplir una finalidad que no es «natural» a la entidad de que se trate.

En esta cosmología el mundo humano (y en algunas de sus versiones todo el universo) es una única jerarquía omnicomprensiva, de tal manera que explicar por qué cada uno de sus ingredientes es como es, está en el lugar y tiempo en que está y hace lo que hace es *eo ipso*

decir cuál es su fin, en qué medida lo cumple satisfactoriamente y cuáles son las relaciones de coordinación y subordinación que hay entre los fines de las diversas entidades dotadas de finalidad en la pirámide armoniosa que forman colectivamente. Si esto es una imagen verdadera de la realidad, la explicación histórica, igual que cualquier otra forma de explicación, tiene que consistir sobre todo en atribuir a los individuos, grupos, naciones o especies su propio puesto en la estructura universal. Conocer el puesto «cósmico» de una cosa o una persona es decir lo que es y lo que hace, y al mismo tiempo por qué debe ser como es y hacer lo que hace. De aquí que ser y tener valor, existir y tener una función (y cumplirla más o menos satisfactoriamente) son la misma cosa. La ley o estructura de la realidad, y sólo ella, confiere el ser, causa el dejar de ser y da finalidad; es decir, valor y significado, a todo lo que existe. Entender es percibir leyes. Dar explicaciones históricas no es sólo describir una sucesión de acontecimientos, sino también hacerla inteligible, y hacerla inteligible es revelar la ley básica; no una de las diversas leyes posibles, sino el único plan que, siendo como es cumple solamente una finalidad particular y, por consiguiente, se revela como adecuado de una manera especificable dentro del único esquema «cósmico» que está por encima de todo y que es la finalidad del universo, finalidad en virtud de la cual, y sólo de ella, éste es propiamente un universo y no un caos de piezas y trozos no relacionados entre sí. Cuanto más a fondo se entienda la naturaleza de esta finalidad, y con ello las leyes que ésta lleva consigo en las diversas formas de la actividad humana, más explicativa o aclaratoria —«más profunda»— será la actividad del historiador. A no ser que se explique un acontecimiento, o el carácter de un individuo, o la actividad de una determinada institución, grupo o personaje histórico como la consecuencia necesaria del puesto que ocupa en la estructura de la realidad (y cuanto más amplio sea este esquema, es decir, más comprensivo, más probabilidades tiene de que sea el verdadero), no se da ninguna explicación y, por tanto, ninguna razón histórica. Cuanto mejor pueda mostrarse que un acontecimiento, acción o carácter es inevitable, mejor ha sido entendido, más profunda es la visión del investigador y más cerca estamos de la única verdad última omnicomprensiva.

Esta actitud es profundamente antiempírica. Atribuimos finalidades a todas las cosas y personas no porque tengamos pruebas para esta hipótesis; pues si hubiera lugar a pruebas que la apoyaran, en principio también podría haberlas contra ella, y entonces resultaría

que algunos acontecimientos y cosas no tienen ninguna finalidad y, por tanto, en el sentido que se ha empleado antes, no pueden ser encajados en la ley o estructura general de la realidad; es decir, no pueden ser explicados en absoluto; pero esto no puede ser y se rechaza de antemano, *a priori*. Claramente estamos tratando aquí no con una teoría empírica, sino con una actitud metafísica que presupone que explicar una cosa, describirla como es «verdaderamente» —incluso definirla algo más que verbalmente, es decir, de manera superficial— es descubrir su finalidad. En principio todo es explicable, ya que todo tiene una finalidad, aunque nuestras inteligencias sean demasiado débiles o estén demasiado distraídas para descubrir cuál es esta finalidad en un caso determinado. Según esta concepción, decir que las cosas o las personas existen es decir que persiguen fines; decir que existen o que son reales y que, sin embargo, literalmente, les falta una finalidad, haya sido ésta impuesta desde fuera, o sea «inherente» o «innata» a ellas mismas, no es decir algo que sea falso, sino, literalmente, algo que es contradictorio y, por tanto, carente de sentido. La teleología no es una teoría o una hipótesis, sino una categoría o estructura en cuyos términos se conciben y describen, o deben concebirse y describirse, todas las cosas. La influencia que ha tenido esta actitud en la manera de escribir la historia, desde el poema épico de Gilgamesh hasta esos agradables solitarios que juega el profesor Arnold Toynbee con el pasado y el futuro de la humanidad —y los juega con una excitante habilidad e imaginación—, es demasiado conocida para que se necesite recalcarla. Por muy inconscientemente que sea, esta actitud entra en las ideas y en la lengua de los que hablan de la «subida» y «caída» de los estados, movimientos, clases o individuos, como si obedeciesen a algún ritmo irresistible, a un ascendente o decadente oleaje de alguna corriente cósmica, a una bajada o subida de marea en los acontecimientos humanos, sujetos a leyes naturales o sobrenaturales; como si las regularidades que puedan descubrirse hubiesen sido impuestas a los individuos o los «superindividuos» por un destino manifiesto, como si la idea de la vida como juego fuese algo más que una viva metáfora [8]. Para los que utilizan

[8] Por supuesto, yo no quiero implicar con esto que podamos deshacernos de las metáforas y de las figuras de dicción en las expresiones corrientes, y menos aún en las ciencias, sino que el peligro que hay de «cosificación» ilícita —confundir las palabras con las cosas, y las metáforas con las realidades— es mayor en este campo de lo que generalmente se supone. Los casos más notorios de esto son, desde luego, los que se

esta figura la historia es una obra de teatro —o una sucesión de obras de teatro—, cómicas o trágicas; un libreto cuyos buenos y malos, ganadores y perdedores, recitan su papel y sufren su destino con arreglo al texto que ha sido concebido para ellos, pero no por ellos; ya que de otra manera, no se podría concebir correctamente nada como trágico o cómico, no habría ninguna ley, regla ni explicación. Los historiadores, los periodistas y la gente corriente hablan en estos términos, que se han convertido en elemento esencial del habla ordinaria. Sin embargo, tomar al pie de la letra tales metáforas y giros; creer que tales leyes no son inventadas, sino descubiertas o percibidas intuitivamente, que no sólo son algunas de las muchas posibles melodías que pueden hacer los mismos sonidos para acceder a las exigencias del oído musical, sino que son en cierto sentido las únicas, y creer que existe *la* ley y *el* ritmo básico de la historia —algo que al mismo tiempo crea y justifica todo lo que existe— es tomar el juego demasiado en serio y ver en él una clave de la realidad. Ciertamente, es comprometerse uno mismo con la idea de que la noción de la responsabilidad individual es «en último término» una ilusión. Ningún esfuerzo, por muy ingenioso que sea, encaminado a reinterpretar esa noción, que ha sido tan atormentada, restaurará, dentro de un sistema teleológico, su significado normal, dándole el sentido de libre elección. Las marionetas pueden ser conscientes e identificarse alegre-

---

refieren al Estado o a la nación, cuya cuasi personificación ha incomodado o indignado durante más de un siglo a los filósofos, o incluso a los hombres corrientes. Pero otras muchas palabras y acepciones tienen también peligros parecidos. Los movimientos históricos existen y debe permitírsenos llamarlos así. Las actividades colectivas tienen lugar; las sociedades surgen, florecen, decaen y mueren. Las estructuras, «los ambientes» y las complejas relaciones que hay entre los hombres son como son y no deben ser analizados de mala manera, convirtiendo a sus elementos en meros átomos que los constituyen. Sin embargo, tomar estas expresiones de una manera tan literal que resulte natural y normal atribuirles propiedades causales y trascendentes, poderes activos y exigencias de sacrificios humanos, es dejarse engañar fatalmente por mitos. Hay «ritmos» en la historia, pero es un síntoma siniestro decir que son «inexorables». Las culturas tienen determinadas estructuras, y las épocas tienen su espíritu, pero explicar las acciones humanas como consecuencia o expresión «inevitable» de éstos, es ser víctima de un uso equivocado de las palabras. No hay ninguna fórmula que garantice, ni lograr librarse de la Escila que puebla al mundo de dominaciones y poderes imaginarios, ni de la Caribdis que reduce todo al comportamiento comprobable de hombres y mujeres que se pueden identificar en momentos y en lugares que podemos determinar con precisión. No se puede hacer más que señalar la existencia de estos peligros; hay que navegar entre ellos lo mejor que se pueda.

mente con el inevitable drama en el que representan sus papeles; pero éste sigue siendo inevitable y ellas siguen siendo marionetas.

Por supuesto, la Teleología no es la única Metafísica de la historia; al lado de ella ha persistido otra distinción de apariencia y realidad, que ha sido incluso más célebre que aquélla, pero que de alguna manera es diferente. Para el pensador teleológico todo aparente desorden, inexplicable desastre, sentimiento gratuito, y todas las ininteligibles concatenaciones de acontecimientos fortuitos, se deben no a la naturaleza de las cosas, sino a que nosotros no logramos descubrir su finalidad. Todo lo que parece inútil, discordante, mezquino, feo, maligno y deformado, si realmente lo conociéramos, resultaría necesario para la armonía de la totalidad de la cosas que sólo puede conocer el creador del mundo o el mundo mismo (si pudiera hacerse consciente de él mismo y de sus fines). Se excluye *a priori* el fracaso total, ya que a un nivel «más profundo» siempre se considerará que todos los procesos culminan en éxito y, puesto que siempre tiene que existir un nivel «más profundo» que el de un determinado punto de vista, en principio no hay nada que pueda probar empíricamente qué es lo que constituyen el éxito o el fracaso «últimos». La Teleología es una forma de fe que no puede ser confirmada ni refutada por ningún tipo de experiencia; le son por completo inaplicables las ideas de evidencia, prueba, probabilidad, etcétera.

Pero hay una segunda concepción, a la que el tiempo no ha hecho menos honores, según la cual no son los fines, más o menos oscuramente discernidos, lo que explica y justifica todo lo que sucede, sino que es una realidad intemporal, permanente y trascendente, «que está por encima», o«afuera», o «más allá», y que es como es para siempre, con una armonía perfecta, inevitable, y que se explica a sí misma. Las relaciones de cada uno de sus elementos con los demás y con el todo exigen necesariamente que cada uno de éstos sea lo que es. Si el mundo no parece manifestar esto y si nosotros no vemos los acontecimientos y personas reales conexionados por esas relaciones de necesidad lógica que haría inconcebible que cualquier cosa sea distinta de la que es, ello sólo es debido al fallo de nuestra propia visión. Estamos cegados por la ignorancia, la estupidez y la pasión, y la tarea de explicar —que tienen la ciencia y la historia— consiste en intentar mostrar el caos de apariencias como una reflexión imperfecta del orden perfecto de la realidad, de modo que una vez más todo venga a parar al sitio adecuado. Explicar es descubrir la estructura «que está por debajo». El ideal no es ahora una perspectiva distante

que llama a todas las cosas y personas para que logren su propia realización, sino una última y eterna «estructura de la realidad» consecuente consigo misma, que es copresente «intemporalmente». por así decirlo, con el mundo confuso de los sentidos, que ella [illegible] como a imagen deformada y sombra débil, y del que es a la vez su origen, causa, explicación y justificación. La relación que hay entre esta realidad y el mundo de las apariencias constituye el objeto de todas las partes de la verdadera Filosofía —de la Etica, la Estética, la Lógica, la Filosofía política, la Filosofía de la Historia y del Derecho— con arreglo al «aspecto» de esta relación básica que se ha tomado en consideración. Pero por debajo de sus diferentes nombres —forma y materia, lo uno y lo múltiple, fines y medios, sujeto y objeto, orden y caos, movimiento y reposo, lo perfecto y lo imperfecto, lo natural y lo artificial, naturaleza e inteligencia— el tema central de la Realidad y la Apariencia sigue siendo uno solo y el mismo. Entender verdaderamente es entenderlo y entenderlo a él solo. El juega el papel que juegan en Teleología las ideas de función y fin. Sólo él explica y justifica a la vez.

Por último está la influencia de las ciencias naturales. De entrada esto parece una paradoja, pues, desde luego, el método científico es la negación misma de la especulación metafísica. Sin embargo, históricamente uno está íntimamente mezclado con la otra y, en el campo del que hablo, muestra importantes afinidades con ella; a saber, la idea de que todo lo que existe es necesariamente un objeto de la naturaleza material y, por tanto, es susceptible de ser explicado por leyes científicas. Si Newton fue en principio capaz de explicar cada movimiento de todo constituyente particular de la naturaleza física en términos de un pequeño número de leyes muy generales, ¿no es razonable suponer que tanto los hechos psicológicos, que constituyen la vida consciente e inconsciente de los individuos, como los hechos sociales —las relaciones, actividades y «experiencias» internas de las sociedades— puedan ser explicados mediante el empleo de métodos similares? Bien es verdad que sabemos mucho menos de los objetos que tratan la Psicología y la Sociología que de los de la Física o la Química; pero ¿hay, en principio, alguna objeción contra la idea de que una investigación suficientemente escrupulosa y creadora sobre los seres humanos revelase un día leyes capaces de hacer predicciones tan acertadas y precisas como las que son ahora posibles en las ciencias naturales? Si la Psicología y la Sociología alcanzan alguna vez su debido desarrollo —y no hay motivo para pensar lo contrario—,

tendremos leyes que nos capaciten, al menos en teoría (ya que en la práctica puede seguir siendo difícil), para predecir (o reconstruir) todos los detalles de la vida de todo ser humano en el futuro, presente y pasado. Si esto es (como desde luego lo es) el ideal teórico de ciencias tales como la Psicología, la Sociología y la Antropología, las explicaciones históricas, para tener éxito, consistirán simplemente en la aplicación de las leyes de estas ciencias —sus hipótesis establecidas— a las situaciones individuales específicas. Habrá quizá Psicología, Sociología e Historia «puras» —es decir, los principios mismos—, y habrá también la «aplicación» de éstos; nacerán la Matemática social, la Física social, la Ingeniería social y la «fisiología» de todo sentimiento, actitud e inclinación, que serán tan precisas, acertadas y útiles como sus originales de las ciencias naturales. Esta es, sin duda, la manera de hablar y el ideal de los racionalistas del siglo XVIII como D'Holbach, D'Alembert y Condorcet. Los metafísicos son víctimas de un engaño; nada es trascendente ni tiene finalidad en la naturaleza; todo es mensurable; llegará un día en que, como respuesta a todos los penosos problemas que ahora nos acosan, podremos decir con Condorcet, «Calculemus», y daremos las respuestas de manera clara, exacta y concluyente.

Lo que todos estos conceptos —tanto los metafísicos como los científicos— tienen en común (a pesar de sus diferencias, que son todavía mayores) es la idea de que explicar las cosas es subsumirlas en fórmulas generales y representarlas como ejemplos de leyes que valen para un número infinito de casos, de tal manera que con el conocimiento de todas las leyes pertinentes y de un suficiente número de hechos también pertinentes será posible decir no sólo lo que sucede, sino también por qué; pues, si se han establecido las leyes correctamente, describir algo es, en efecto, afirmar que no puede suceder de otra manera. La pregunta «¿por qué?» significa para los teleologistas «¿en persecución de qué fin inalterable?»; para los «realistas» metafísicos no teleológicos significa «determinado de manera inalterable ¿por qué ley última?», y para los defensores de los ideales comtianos de la estadística y dinámica sociales, «¿resultante de qué causas?» —causas reales que son como son (hubieran podido ser de otra manera o no). La inevitabilidad de los procesos históricos, de las tendencias, de los «apogeos» y «decadencias», es meramente *de facto* para los que creen que el universo obedece sólo a «leyes naturales» que lo hacen tal como es; también lo es *de jure* —tanto su justificación como su explicación— para los que ven tal uniformidad

no sólo como algo dado, como hecho bruto, como algo incambiable e incuestionable, sino como leyes, planes, finalidades e ideales, como ideas que están en la mente de una deidad racional o razón universal, como fines, como totalidades estéticas que se realizan a sí mismas, como justificaciones racionales metafísicas o teológicas, de otro mundo; como teodiceas que satisfacen el anhelo de saber no sólo por qué existe el mundo, sino por qué merece su existencia, y por qué existe precisamente este mundo, y no otro, o por qué no existe ningún mundo en absoluto, dando la solución de todo esto en términos de valores que o bien están «inmersos» de alguna manera en los hechos mismos, o bien los «determinan» desde alguna altura o profundidad «trascendente». Todas estas teorías son, en un sentido o en otro, formas de determinismo, ya sean teleológicas, metafísicas, mecanicistas, religiosas, estéticas o científicas. Y una característica común de todas estas concepciones es que implican que la libertad de elegir por parte del individuo (por lo menos aquí abajo) es en último término una ilusión, y que la idea de que los seres humanos nos hubieran podido elegir de manera diferente a como suelen hacerlo, se basa en la ignorancia de los hechos, resultando como consecuencia de esto que cualquier afirmación de que deberían haber obrado de una manera determinada, de que podían haber evitado una determinada situación, y de que merecen (y no sólo consiguen o provocan) alabanza o culpabilidad, aprobación o condena, se basa en la presuposición de que por lo menos algún ámbito de sus vidas no está completamente determinado por leyes, sean éstas metafísicas, teológicas, o expresen probabilidades generalizadas de las ciencias; en cuyo caso se mantiene que tal supuesto es evidentemente falso. El avance del conocimiento trae consigo nuevos ámbitos de experiencia que caen bajo el dominio de leyes que hacen posible inferir y predecir sistemáticamente. De aquí que, si pretendemos ser racionales, sólo podamos alabar y condenar, prevenir y animar, defender que hay justicia o sólo interés propio, perdonar, condonar, resolver, dar órdenes y sentir remordimiento justificadamente, en la medida en que seguimos siendo ignorantes de la verdadera naturaleza del mundo. Cuanto más sabemos, más ampliamente se reduce el área de la libertad humana y, por tanto, su responsabilidad. Pues, para el ser que todo lo sabe y se da cuenta de que nada puede ser de diferente manera a como es, las ideas de responsabilidad o culpabilidad y de bien y mal están necesariamente vacías; éstas son sólo medidas de ignorancia y de ilusión adolescente, y percibir esto es el primer síntoma de madurez moral e intelectual.

Esta doctrina ha adoptado diferentes formas. Por una parte, están los que creen que los juicios morales carecen de fundamento porque sabemos demasiado, y, por otra, los que creen que éstos están injustificados porque sabemos demasiado poco. A su vez, entre los primeros se encuentran aquéllos cuyo determinismo es optimista y benévolo, y aquéllos cuyo determinismo es pesimista o, si no, es un pesimismo que tiene la confianza en un final feliz, aunque, al mismo tiempo, malévolo de una forma indignante o sardónica. Unos consideran la historia como medio para la salvación; otros, como medio para la justicia, venganza o aniquilación. Entre los optimistas se encuentran los racionalistas confiados; en particular, los que son heraldos y profetas (desde Bacon hasta los teóricos modernos de la sociedad) de las ciencias naturales y del progreso material, que sostienen que el vicio y el sufrimiento son siempre, en último término, producto de la ignorancia. El fundamento de su fe está en la convicción de que es posible descubrir lo que verdaderamente quieren todos los hombres en todas las épocas, así como lo que pueden hacer y lo que está para siempre por encima de sus fuerzas, y, a la luz de esto, inventar, descubrir y adaptar medios al servicio de fines que sean realizables. La debilidad y la miseria, la estupidez y el vicio, y los defectos morales e intelectuales se deben a los malos ajustes. Entender lo que son las cosas es (por lo menos) saber lo que tú quieres verdaderamente (y lo que quieren otros, que, si son alumnos, serán como tú) y saber cómo conseguirlo. Todo lo que es malo se debe a la ignorancia de los fines o de los medios, llegar al conocimiento de ambos es la finalidad y la función de las ciencias. Estas avanzarán; se descubrirán tanto los verdaderos fines como los medios eficaces; aumentará el conocimiento; los hombres sabrán más y, por consiguiente, serán más sabios, mejores y más felices. Condorcet, cuyo *Esquisse* es el manifiesto más simple y conmovedor de esta creencia, no tiene ninguna duda de que la felicidad, el conocimiento científico, la virtud y la libertad están unidos como «por una cadena indisoluble», al mismo tiempo que la estupidez, el vicio, la injusticia y la infidelidad son tipos de enfermedades que el avance de la ciencia eliminará para siempre, ya que estamos hechos como estamos por causas naturales y, cuando las entendamos, ello solo será suficiente para ponernos en armonía con la «Naturaleza». Alabar y culpar son funciones propias de la ignorancia; somos lo que somos, como las piedras y los árboles, las abejas y los castores, y si es irracional culpar o pedir cuentas a las cosas o animales, climas, suelos o fieras salvajes cuando nos cau-

san algún daño, no es menos irracional culpar a los caracteres o actos, no menos determinados, de los hombres. Podemos lamentar, deplorar y exponer lo profundas que son la crueldad, injusticia y estupidez humanas, y confortarnos con la certeza de que todo esto se disipará pronto como un mal sueño con el rápido progreso de nuestro nuevo conocimiento empírico, ya que el progreso y la educación, si no inevitables, son por lo menos muy probables. La creencia en la posibilidad (o probabilidad) de la felicidad como producto de la organización racional es lo que une a todos los sabios benévolos de la Edad Moderna, desde los metafísicos del Renacimiento italiano a los pensadores evolucionistas del *Aufklärung* alemán, desde los radicales y utilitaristas de la Francia prerrevolucionaria a los visionarios adoradores de la ciencia de los siglos XIX y XX. Esta creencia es el corazón de todas las utopías, desde Bacon y Campanella a Lessing y Condorcet, Saint-Simon y Cabet, Furier y Owen, culminando en las fantasías burocráticas de Augusto Comte con su mundo de seres humanos fanáticamente ordenado en el que éstos están alegremente ocupados en cumplir sus funciones, cada uno de ellos dentro de su propio ámbito definido con toda rigurosidad, en la jerarquía (ordenada racionalmente e inalterable por completo) de la sociedad perfecta. Estos son los bienintencionados profetas humanitarios —nuestra propia época ha conocido no pocos de ellos, desde Julio Verne, H. G. Wells, Anatole France y Bernard Shaw hasta sus innumerables discípulos americanos—, predispuestos generosamente hacia toda la humanidad e intentando rescatar a todo ser vivo de su carga de ignorancia, dolor, pobreza y humillante dependencia de los demás.

La otra variante de esta actitud es mucho menos amable en sus tonos y sentimientos. Cuando Hegel y, después de él, Marx describen los procesos históricos también suponen que los seres humanos y sus sociedades forman parte esencial de una naturaleza más amplia, que Hegel considera de carácter espiritual y Marx de carácter material. En ella operan grandes fuerzas sociales, de las que sólo se dan cuenta los individuos más agudos y mejor dotados; el tipo corriente de hombre es ciego en grados diferentes para lo que verdaderamente determina su vida, y adora fetiches e inventa mitologías infantiles, que dignifica con el título de concepciones o teorías, para explicar el mundo en que vive. De vez en cuando las fuerzas reales —impersonales e irresistibles— que verdaderamente gobiernan el mundo llegan a un punto de desarrollo en el que «debe» producirse un nuevo avance histórico. Entonces (tal como Hegel y Marx creyeron evidente) se

alcanzan los momentos cruciales de avance; éstos adoptan la forma de saltos cataclísmicos y de revoluciones destructivas que, frecuentemente a sangre y fuego, establecen un nuevo orden sobre las ruinas del viejo. Inevitablemente, se ponen fuera de combate y se eliminan, junto con sus poseedores, las filosofías deficientes, miopes, caseras y pasadas de moda, de los que pertenecían al viejo sistema. Para Hegel y para otros muchos filósofos y poetas del movimiento romántico, aunque en modo alguno para todos la historia es una perpetua lucha de grandes fuerzas espirituales encarnadas bien en instituciones —iglesias, razas, civilizaciones, imperios, estados nacionales— o bien en individuos de categoría sobrehumana —«figuras históricas universales»— y de genio despiadado y audaz que sobresalen por encima de sus insignificantes contemporáneos, a los que desprecian. Para Marx esta lucha es una batalla entre grupos organizados y condicionados socialmente —entre clases sociales determinadas por la lucha por la subsistencia y la supervivencia y, por consiguiente, por el control del poder. Hay una nota sardónica (solamente inaudible para sus seguidores más benévolos y tendenciosos) en las palabras de estos dos pensadores cuando consideran la inevitable derrota y destrucción de los filisteos, de los hombres y mujeres corrientes, a los que les cae en suerte vivir en uno de esos momentos decisivos de la historia. Tanto Hegel como Marx evocan la imagen de unos seres humanos estúpidos y pacíficos, en gran parte inconscientes del papel que representan en la historia, que construyen sus hogares con conmovedora esperanza y simplicidad sobre las verdes pendientes de lo que a ellos les parece la pacífica ladera de una montaña, que confían en la persistencia de su especial manera de vivir y de su propio orden económico, social y político, y que consideran sus propios valores como si fueran normas eternas, viviendo, trabajando y luchando sin darse cuenta de los procesos cósmicos, de los que sus vidas no son más que una etapa pasajera. Pero esa montaña no es corriente; es un volcán, y cuando llega la inevitable erupción (como siempre supo el filósofo que llegaría) sus casas, sus instituciones, cuidadosamente vigiladas, sus ideales, sus modos de vida y sus valores, son eliminados de la existencia en el cataclismo que marca el salto de la etapa «inferior» a la etapa «superior». Cuando se llega a este punto es cuando están en su elemento estos dos grandes profetas de la destrucción; es cuando entran en su terreno y examinan esa conflagración con una ironía, un desdén desafiantes y casi byronianos. Saber es entender la dirección en que el mundo se mueve inexorablemente e identificarse

uno mismo con el creciente poder que se introduce en el mundo nuevo. Marx —y ello es parte de la atracción que ejerce para los que son de un tipo emocional semejante al suyo— se identifica con gran alegría, y a su manera no menos apasionadamente que Nietzsche o Bakunin, con la gran fuerza que es creadora en su mismo poder destructivo y que es acogida con desequilibrio y horror sólo por aquellos cuyos valores son desesperadamente subjetivos, por aquellos que escuchan a su conciencia, a sus sentimientos y a lo que les dicen sus nodrizas o sus profesores, sin darse cuenta de la gloria que tiene la vida en un mundo que se mueve de explosión en explosión para cumplir el gran designio cósmico. Cuando la historia se venga —y todo profeta *enragé* del siglo XIX confía en ella para que le vengue de los que más odia— los mezquinos, ridículos, bochornosos y penosos hormigueros humanos son justamente pulverizados, porque lo que es justo e injusto, bueno y malo, está determinado por el fin al que tiende toda la creación. Todo lo que esté de parte de la razón victoriosa es justo y sabio; a todo lo que esté de la otra parte, es decir, de la parte del mundo que está condenada a la destrucción por obra de las fuerzas de la razón, se le llama con todo derecho estúpido, ignorante, subjetivo, arbitrario y ciego; y si llega hasta el extremo de intentar resistirse a las fuerzas que están destinadas a suplantarlo, entonces también con toda la razón se le llama —es decir, se les llama a los tontos, pícaros y mediocres que lo constituyen— retrógrado, malo, oscurantista y perversamente hostil a los intereses más profundos de la humanidad.

Aunque sea diferente el tono de estas formas de determinismo —bien científico, humanitario y optimista, bien furioso, apocalíptico y alborotado— todos están de acuerdo en que el mundo lleva una dirección y está gobernado por leyes, y que esta dirección y estas leyes pueden hasta cierto punto descubrirse empleando las técnicas adecuadas para su investigación; más aún, también están de acuerdo en que el funcionamiento de estas leyes sólo puede ser comprendido por aquellos que se dan cuenta de que las vidas, los caracteres y los actos de los individuos, tanto mentales como físicos, están gobernados por «totalidades» más amplias a las que ellos pertenecen y que la evolución autónoma de estas «totalidades» es lo que constituye las llamadas «fuerzas», en términos de cuya dirección es como hay que formular la historia verdaderamente «científica (o «filosófica»). Para encontrar la explicación de por qué unos determinados individuos o grupos de ellos actúan, piensan o sienten de una manera y no de otra,

hay que empezar por intentar entender la estructura, el estado de desarrollo y la dirección de tales «totalidades», como por ejemplo, las instituciones sociales, económicas, políticas y religiosas a las que pertenecen esos individuos, y una vez que eso se conoce, la conducta de éstos (o de los más característicos entre ellos) debe hacerse casi lógicamente deducible de lo que se conoce, y no constituye ningún problema separado de ello. Las ideas relativas a la identidad de estas grandes entidades o fuerzas y de sus funciones difieren de unos teóricos a otros. La raza, el color, la iglesia, la nación, la clase, el clima, el riesgo, la tecnología, la situación geopolítica, la civilización, la estructura social, el Espíritu Humano y el Inconsciente Colectivo —por tomar al azar algunos de estos conceptos— han representado en los sistemas histórico-teológicos el papel de protagonistas sobre el escenario de la historia. Se los concibe como las verdaderas fuerzas de las que los individuos son ingredientes, al mismo tiempo elementos constitutivos, y las más articuladas expresiones de una determinada fase de su desarrollo. Aquellos que se dan cuenta más clara y profundamente que otros del papel que juegan y, sea de buen grado o no, lo juegan en esa medida con más audacia y eficacia, esos son los jefes por naturaleza. Otros, llevados por sus pequeñas preocupaciones personales a ignorar u olvidar que forman parte de una estructura cambiante de manera continua o convulsiva, se engañan al suponer (o al actuar, por lo menos, como si así fuera) que ellos y sus semejantes están estabilizados para siempre en un nivel fijo.

Lo que implican las variantes de cualquiera de estas actitudes, igual que todas las formas del auténtico determinismo, es la eliminación de la idea de responsabilidad individual. Después de todo, es natural que los hombres, sea por razones prácticas o porque son dados a reflexionar, se pregunten qué o quién es responsable de una determinada situación que ellos ven con satisfacción o intranquilidad, con entusiasmo u horror. Si la historia del mundo se debe a la actuación de fuerzas identificables que precisamente no son las libres voluntades y elecciones humanas (tanto si éstas se dan en la realidad como si no) y que se ven poco afectadas por dichas voluntades, resulta entonces que la explicación adecuada de lo que sucede tiene que darse en términos de la evolución de tales fuerzas, y se produce la tendencia a decir que las que en último término son «responsables» son estas entidades mayores, y no los individuos. Yo vivo en un determinado momento del tiempo y en las circunstancias espirituales, sociales y económicas en las que se me ha puesto: ¿cómo entonces no voy

a tener que elegir y actuar como lo hago? Los valores con arreglo a los cuales llevo mi vida son los de mi clase, raza, iglesia o civilización, o son parte esencial de mi «situación» —de la posición que ocupo en la «estructura social». Nadie niega que sería tan estúpido como cruel echarme la culpa de que no sea más alto de lo que soy o considerar que el color del pelo y las cualidades de la inteligencia y corazón que tengo se deban principalmente a mi propia y libre elección, pues dichos atributos son como son sin la intervención de ninguna decisión mía. Si yo amplío ilimitadamente el contenido de esta categoría, entonces todo lo que es, es necesario e inevitable. Esta ilimitada extensión de la necesidad, sobre la base de cualquiera de las ideas que se han expuesto antes, pasa a ser intrínseca para explicarlo todo. Se convierte en una actividad absurda culpar y alabar, considerar que quepa la posibilidad de obrar de diferentes maneras y acusar o defender a las figuras históricas por actuar como actúan o actuaron. Por supuesto que puede que siga habiendo admiración y desprecio por un determinado individuo, pero ello se convierte en algo parecido a un juicio estético. Podemos elogiar o denunciar y sentir amor u odio, satisfacción y vergüenza, pero lo que no podemos hacer es culpar ni justificar. Alejandro, César, Atila, Mahoma, Cromwell e Hitler son igual que terremotos, inundaciones, crepúsculos, océanos o montañas; podemos admirarlos o temerlos, acogerlos bien o maldecirlos, pero censurar o ensalzar sus actos es (en último término) tan tonto como predicar sermones a los árboles (según señaló Federico *el Grande*, con su acostumbrada mordacidad, en el ataque que hizo al *Sistema de la naturaleza*, de D'Holbach)[9].

---

[9] Por supuesto, el determinismo no es idéntico al fatalismo, que es sólo una especie, y no la más plausible, del amplio género del determinismo. La mayoría de los deterministas parecen sostener que distinguir entre el comportamiento voluntario e involuntario, entre los actos y los movimientos o estados mecánicos, o entre aquello de lo que es responsable un hombre y de lo que no lo es, y por tanto, la idea misma de agente moral, depende de lo que es o puede ser afectado por la elección, esfuerzo o decisión que haga el individuo. Dicen que normalmente yo alabo o culpo a un hombre si creo, y porque creo, que lo que sucedió fue causado (o en todo caso podía haber sido causado) por su decisión o por la ausencia de ésta, que no debo alabarle o culparle si sus decisiones, esfuerzos, etc., fueron notablemente incapaces de afectar al resultado que yo aplaudo o lamento, y que esto es compatible con el más riguroso determinismo, ya que la decisión, el esfuerzo, etc., son las consecuencias cuasales inevitables de antecedentes espaciotemporales que se pueden identificar. A mí me parece que esto (que es en sustancia la clásica «disolución» del problema de la libertad que hacen los empiristas británicos, Hobbes, Locke y Hume, y sus seguidores modernos,

Determinar diferentes grados en su responsabilidad, atribuirles determinadas consecuencias a sus decisiones libres, ponerles como buenos o malos ejemplos e intentar sacar lecciones de sus vidas, se convierte en algo que carece de sentido. Podemos avergonzarnos de nuestros actos y pensamientos, o de los suyos, de la misma manera que un jorobado puede avergonzarse de su joroba; pero lo que no podemos hacer es sentir remordimiento, ya que esto implica que creemos no sólo que podíamos haber obrado de otra manera, sino tam-

---

Russell, Schlick, Ayer, Nowell-Smith, Hampshire, etc.) no resuelve este problema, sino que sólo lo hace retroceder un paso. Puede que, con fines legales o de otra índole, yo defina la responsabilidad, la imputabilidad moral, etc., en estos términos. Pero si estuviese convencido de que, aunque los actos de decisión, las características de las disposiciones, etc., afectaban a lo que había ocurrido, éstos estaban totalmente determinados por factores que no controla el individuo (incluyendo sus propios motivos y resortes), yo no le consideraría desde luego digno de alabanza o culpa moral. En tales circunstancias, los conceptos de dignidad y merecimiento, tal como se usan estos términos, se harían vacíos para mí.

El mismo tipo de objeción me parece que es válida para la doctrina que está relacionada con esto y que defiende que la libertad equivale a la capacidad de ser (causalmente) afectado por la alabanza, la culpa, el convencimiento, la educación, etc. Sean físicas, psíquicas o de otro tipo, las causas que se considera que determinan completamente las acciones humanas, y sea cual sea la estructura o la proporción en que se piensa que tienen lugar, si son verdaderamente causas —si se cree que sus resultados son tan inalterables como, por ejemplo, los efectos de las causas físicas o fisiológicas—, a mí me parece que esto hace que no sea aplicable a este caso la idea de una libre elección entre dos posibilidades. Según esta manera de pensar, a la proposición «yo podía haber obrado de otra manera» se le da el significado «yo podía haber obrado de otra manera, si hubiese elegido», es decir, si no hubiese obstáculos insuperables que me lo impidieran (añadiendo, además, que mi elección muy bien puede ser afectada por la alabanza, la desaprobación de la sociedad, etc.); pero si mi elección es el resultado de causas antecedentes, yo no soy libre, en el sentido que importa. La libertad de obrar no depende de que no haya sólo un grupo determinado de obstáculos fatales que impidan la acción —por ejemplo, físicos o biológicos—, cuando sigue habiendo otros obstáculos, por ejemplo, psicológicos: el carácter, los hábitos, los motivos «compulsivos», etc.; la libertad de obrar requiere una situación en la que la suma total de estos factores causales no determine completamente el resultado y en la que siga habiendo un ámbito, por muy estrecho que sea, en el que la elección no esté determinada del todo. Este es el sentido mínimo que tiene la palabra «poder» en este contexto. Es convincente la idea kantiana de que donde no hay libertad no hay obligación, y de que donde no hay independencia de causas no hay responsabilidad, por tanto, no hay merecimiento y, consiguientemente, no hay ocasión de alabanza o reproche. Si yo puedo decir con razón que «no puedo evitar elegir esto o aquello», no soy libre. Decir que entre los factores que determinan la situación están mi propio carácter, mis hábitos, mis decisiones, mis elecciones, etc. —lo cual es, por supuesto, verdad— no cambia la cuestión, ni me hace a mí libre, en el único sentido importante que esto tiene. La opinión de los que han reconocido que la libertad es una cuestión auténtica, y que no

bién que podíamos haber elegido libremente obrar como lo hemos hecho. Esos hombres fueron lo que fueron, y nosotros somos lo que somos. Ellos obraron como obraron y nosotros obramos como obramos. Su conducta puede explicarse mediante la categoría fundamental que haya que emplear y por la cual la historia puede reducirse a una ciencia natural o a un esquema metafísico o teológico. Esto es lo que podemos hacer por ellos y, en menor grado, por nosotros mismos y por nuestros contemporáneos. Esto es lo único que se puede hacer.

No obstante, y aunque parezca extraño, los deterministas empedernidos nos conjuran a evitar prejuicios, en nombre mismo del *status* científico que tiene el tema que estamos tratando. Se exhorta todos los días a los historiadores a que se abstengan de tomar parte en juicios valorativos, a que sólo sean objetivos; que no vean en el pasado valores que son del presente, o en Oriente valores que son de Occidente; que no admiren o condenen a los antiguos romanos por ser o no ser como los americanos modernos; que no censuren a la Edad Media porque no practicase la tolerancia tal como fue concebida por Voltaire; ni que aplaudan a los Gracos porque nos sorprendan las injusticias sociales de nuestro tiempo, o critiquen a Cicerón por la nuestra propia experiencia de abogados que se dedican a la política. ¿Qué hemos de pensar de tales exhortaciones y continuos ruegos encaminados a que utilicemos nuestra imaginación y nuestras facultades de comprensión y entendimiento para evitar la injusticia que proviene del hecho de que comprendamos que están lejos de nosotros en el espacio o en el tiempo? ¿Qué significado tiene eso, salvo en el supuesto de que no es totalmente irracional atribuir mérito y culpabilidad morales e intentar ser justo, que los seres humanos merecen que se les haga justicia mientras no lo merecen los palos o las piedras, y que, por tanto, tenemos que intentar ser imparciales y no

---

fueron engañados por los últimos esfuerzos hechos para quitársela de encima, resulta ser (como es tan frecuente en el caso de problemas importantes que han atormentado a los hombres que han pensado en todas las generaciones) una sólida opinión frente a los filósofos que se arman de algún sencillo método triunfalista para quitarse de en medio problemas molestos. El doctor Johnson, igual que en otras cuestiones que afectan a ideas de sentido común, parece haber sido guiado también en esto por un sano sentido lingüístico. De esto no se sigue, por supuesto, que sean satisfactorios todos los análisis que hace de los sentidos importantes que tienen las palabras «poder», «libertad», «no causado», etc. Cortar el nudo, como hizo el doctor Johnson, no es deshacerlo.

alabar o culpar de manera arbitraria o equivocada, debido a la ignorancia, al prejuicio o a la falta de imaginación? Sin embargo, una vez que transferimos la responsabilidad de lo que sucede desde el fondo de los individuos al funcionamiento de las instituciones, culturas o a factores psíquicos o físicos, ¿qué puede significar requerir nuestra comprensión o sentido de la historia, o suspirar por el ideal de la imparcialidad total que, desde luego, no puede conseguirse por completo, pero a la que se acercan unos más que otros? A pocos se acusa de explicaciones tendenciosas de los cambios geológicos o de falta de comprensión intuitiva al describir el efecto que tuvo el clima italiano en la agricultura de la antigua Roma. A esto se puede responder que, incluso si la historia, al igual que la ciencia natural, consiste en la satisfacción de la curiosidad que se tenga sobre los procesos inalterables —sólo desfigurados por la intrusión de los juicios morales—, conseguiremos una comprensión menos adecuada incluso de los hechos puros a menos que tengamos cierto grado de visión imaginativa de modos de vida que nos son ajenos o que conocemos poco. Esto es verdad, sin duda alguna, pero no entra en el meollo de la objeción propuesta contra los historiadores, a los que se acusa de prejuicios o de que ponen tintes demasiado tendenciosos a sus explicaciones. Puede (y sin duda se ha dicho frecuentemente) que Gibbon, Macaulay, Treitschke o el difunto Mr. Belloc no hayan reproducido los hechos como suponemos que han sido. Decir esto es, por supuesto, acusar a estos escritores de grave inexactitud como historiadores, pero esto no es la materia más importante de esta acusación. No es tanto que sean, en cierto sentido, inexactos, superficiales o incompletos, cuanto que son injustos, que intentan asegurarse que nos pongamos de parte de uno de los bandos y, para conseguirlo, denigran injustamente al otro, que al tratar de un bando, citan pruebas y utilizan métodos de razonamiento o de presentación de los hechos que, sin ninguna razón justificada, niegan a otro, que el motivo de que hagan esto proviene de las convicciones que tienen acerca de cómo deben ser los hombres y de lo que deben hacer; también, a veces, que estas convicciones surgen de actitudes que (juzgados en términos de las normas y escalas de valor corrientes que prevalecen en las sociedades a que ellos y nosotros pertenecemos) son demasiado estrechas, irracionales o inaplicables al período histórico en cuestión, y que, a causa de esto, han suprimido o deformado los verdaderos hechos tal como son concebidos por la sociedad culta de su tiempo o del nuestro. Es decir, no nos quejamos sólo de que supriman o deformen he-

chos, sino de que tienen intenciones propagandísticas, a las que creemos que esto pueda deberse. Y hablar ya de propaganda, y mucho más suponer que ésta puede ser peligrosamente efectiva, es implicar que la idea de injusticia no es inoperante y que se dan y pueden darse con propiedad notas o calificaciones a la conducta humana; es, en efecto, decir que o bien yo tengo que intentar no alabar o culpar a nadie en absoluto o, si no puedo evitarlo, porque soy un ser humano y mis opiniones están cargadas de apreciaciones morales, debo intentar hacerlo de manera justa, con imparcialidad, basándome en pruebas y no condenando a los hombres porque dejen de hacer lo imposible ni tampoco alabándolos por eso mismo. Y esto, a su vez, implica que se cree en la responsabilidad individual o, por lo menos, en un cierto grado de ella. Qué magnitud tenga éste y qué amplitud tenga el ámbito de la posibilidad y de las alternativas que se puedan elegir libremente dependerá de cómo vea cada uno la naturaleza y la historia, pero nunca dicho grado de responsabilidad será totalmente nulo. Y, sin embargo, a mí me parece que esto es lo que niegan virtualmente los historiadores y sociólogos que, empapados de determinismo metafísico o científico, creen que es correcto decir que en «último término» (como a ellos les gusta llamarlo) todo —o tanto o cuanto; para el caso es igual— se reduce a los efectos que producen la clase social, la raza, la civilización o la estructura social. Yo creo que estos pensadores participan de la creencia de que, aunque no podamos trazar la curva exacta de cada vida individual con los datos que tenemos a nuestra disposición y las leyes que pretendemos haber descubierto, sin embargo, en principio, si fuéramos omniscientes, podríamos trazarla; y que, por tanto, incluso ese mínimo residuo de juicio de valor, que ningún grado de autodisciplina y autoeliminación conscientes puede suprimir por completo, y que matiza nuestra elección misma del material histórico (y es parte de esta elección y del énfasis que pongamos —aunque éste pretenda sólo tantear más o menos— en algunos acontecimientos y personas en cuanto que son más importantes, interesantes o raros que otros), tiene que ser o bien el resultado de nuestro propio «ineluctable» condicionamiento o, si no, el fruto de nuestra propia incurable vanidad e ignorancia, y en ambos casos sigue siendo inevitable en la práctica; ese residuo es el precio de nuestro *status* humano, es parte de la imperfección del hombre y tiene que ser aceptado porque, literalmente, no se puede rechazar, porque los hombres y sus concepciones son como son y los hombres juzgan como juzgan, y porque éstos son finitos y olvidan o no

pueden aceptar el hecho de que son así. Por supuesto, esta grave conclusión no la acepta en realidad ningún historiador cuando hace historia ni ningún ser humano en los momentos en que no hace teoría; aunque —y esto sí que es paradójico— los argumentos que nos han llevado a estas conclusiones insostenibles, al subrayar que el ámbito de libertad humana y, por tanto, de responsabilidad es menor de lo que se creía que era en las épocas de ignorancia científica, han dado muchas lecciones admirables de comedimiento y humildad. Pero sostener que, puesto que los hombres están «determinados», la historia —quiero decir en este caso la actividad de los historiadores— no puede ser jamás, hablando estrictamente, justa o injusta, sino sólo verdadera o falsa, acertada o estúpida, es exponer una noble falacia sobre la que pocas veces, si es que ha habido alguna, se ha podido actuar. Pues su aceptación teórica, por muy a medias que ésta haya sido, ha llevado a la producción de consecuencias extremadamente civilizadas y ha frenado muchas de la crueldad e injusticia tradicionales.

III

La proposición de que todo lo que hacemos y padecemos es parte de una ley fija y que el observador de que hablaba Laplace (dotado del conocimiento adecuado de los hechos y leyes) en cualquier momento del tiempo histórico podría describir correctamente todos los acontecimientos pasados, y futuros, incluidos los de la vida «interna»; es decir, los pensamientos, los sentimientos, actos, etc., humanos, se ha sostenido frecuentemente y de ella se han sacado implicaciones muy diferentes; la creencia en su verdad ha consternado a algunos e inspirado a otros. Pero sea o no verdadero el determinismo o, incluso, sea o no coherente, parece claro que su aceptación no afecta de hecho a las ideas corrientes de la mayoría de los seres humanos, incluidos los historiadores, ni incluso a las de los científicos de las ciencias naturales cuando están fuera del laboratorio. Pues si afectara lo reflejaría su lenguaje y éste sería diferente del que tenemos el resto de nosotros. Hay un tipo de expresiones que usamos constantemente (y apenas nos podríamos pasar sin ellas), como, por ejemplo, «no debías (o no tenías que) haber hecho esto», «¿tenías que haber cometido esta terrible equivocación?», «podría hacerlo, pero prefiero no hacerlo», «¿por qué abdicó el rey de Ruritania? Porque, a diferencia del rey de Abisinia, le faltó la fuerza de voluntad

para resistir» o «*¿tiene que* ser tan estúpido el comandante en jefe?». Expresiones de esta clase implican claramente la idea de algo más que la posibilidad meramente lógica de la realización de alternativas distintas a las que de hecho se realizaron; implican la idea de las diferencias que hay entre las situaciones en que los individuos pueden ser considerados razonablemente como responsables de sus actos y las situaciones en que no pueden serlo. Pues nadie negará que frecuentemente discutimos sobre cuál es la mejor manera de obrar de entre las que se les ofrecen a los hombres en el presente, pasado y futuro, en la ficción y en los sueños; que los historiadores (y los detectives, jueces y jurados) intentan establecer de la mejor manera que pueden cuáles son estas posibilidades; que la forma en que se definen estos límites determina las fronteras entre la historia que es digna de confianza y la que no lo es; que lo que se llama realismo (como opuesto a la fantasía o ignorancia de la vida, o a los sueños utópicos) consiste precisamente en situar lo que ocurrió (o pudo ocurrir) en el contexto de lo que pudo haber sucedido (o pudo suceder) y diferenciarlo de lo que no pudo suceder; que a esto es a lo que se refiere en último término el sentido de la historia (como creo que sugirió una vez sir Lewis Namier); que la justicia histórica (así como la justicia legal) dependen de esta capacidad; que es sólo ella la que hace posible hablar de críticas, alabanzas y culpas en cuanto que algo sea justo, merecido, absurdo o injusto, y que esta es la única razón evidente por la que los accidentes y la *force majeure* —por ser inevitables— caen necesariamente fuera de la categoría de la responsabilidad y de toda posible atribución de culpas y alabanzas. En la determinación de estas mismas fronteras se basa también la diferencia que hay entre lo que es normal y lo que es perverso. Todo esto parece ser demasiado evidente para que se discuta sobre ello. Y también parece superfluo añadir que todas las discusiones que tienen los historiadores sobre si se podía o no se podía haber evitado una determinada manera de proceder y sobre qué opinión se debe tener, por tanto, de los actos y caracteres de los que actuaron, solamente se pueden entender en el supuesto de que sea verdad que los hombres eligen. Si el determinismo fuera una teoría válida de la conducta humana, estas distinciones serían tan impropias como atribuir responsabilidad moral al sistema planetario o a los tejidos de una célula viviente. Estas categorías penetran tan profunda y universalmente en todo lo que pensamos y sentimos que sólo pensar que no existen y concebir qué y cómo pensaríamos, sentiríamos y hablaríamos sin ellas, o en

una estructura tal en que rigieran sus contrarias, pone ya en gran tensión todas nuestras facultades y es casi tan impracticable —si es que no lo es por completo— como pretender, por así decirlo, que viviéramos en un mundo en el que ya no existieran el espacio, el tiempo ni los números en el sentido normal que tienen estos términos. Por supuesto, siempre podemos discutir sobre determinadas situaciones específicas, sobre si algo determinado que ha ocurrido se explica de la mejor manera posible diciendo que ello ha sido efecto inevitable de acontecimientos precedentes que caen fuera del control humano o, por el contrario, que se debe a la libre capacidad humana de elegir, libre no sólo en el sentido de que lo que ha ocurrido podría haber sido de otra manera si hubiéramos elegido —si hubiéramos intentado obrar— de modo diferente, sino también en el sentido de que nada nos impidió que eligiéramos de la forma que lo hicimos. Puede suceder que el avance de la ciencia y del conocimiento histórico tienda, en efecto, a hacer ver —a hacer probable— que lo que hasta ahora se atribuía a los actos de las voluntades independientes de los hombres se pueda explicar satisfactoriamente sólo mediante la intervención de otros factores «naturales» e impersonales, y que nosotros en nuestra ignorancia o vanidad habíamos ampliado demasiado el ámbito de la libertad humana. Sin embargo, el significado mismo de términos tales como «causa» e «inevitable» depende de la posibilidad de contrastarlos por lo menos con sus opuestos imaginarios. Las alternativas de que hablamos puede que sean improbables, pero por lo menos tienen que ser concebibles, aunque no sea más que con el propósito de contrastarlas con las necesidades causales y con las uniformidades que cumplen determinadas leyes; a menos que demos algún significado a la idea de actos libres, es decir, actos que no están totalmente determinados por acontecimientos precedentes o por la naturaleza y las «características que tienen con arreglo a su disposición» las personas o las cosas, es difícil comprender por qué llegamos a distinguir los actos a los que se les atribuye responsabilidad de los meros segmentos de una cadena causal de acontecimientos, física, psíquica o psicofísica —distinción manifestada (aunque estén equivocadas todas sus aplicaciones contretas) por el grupo de expresiones que se refieren a claras alternativas y a actos libres de elección. Sin embargo, es esta distinción la que fundamenta el hecho de que normalmente abribuyamos valores y, en particular, la idea de que siempre se pueda aprobar o reprobar justamente (y no sólo por utilidad o eficacia). Si la hipótesis determinista fuese verdadera y expli-

case adecuadamente el mundo real, claramente, y a pesar de toda la casuística extraordinaria que se ha alegado para evitar esta conclusión, la idea de responsabilidad humana, tal como se la entiende corrientemente, dejaría de valer para cualquier situación real y sólo valdría para situaciones imaginarias o concebibles. No quiero decir aquí que el determinismo es necesariamente falso, sino sólo que nosotros no hablamos ni pensamos como si pudiese ser verdadero y que es difícil, y quizá está fuera de nuestras posibilidades normales, concebir lo que sería nuestra imagen del mundo si creyéramos seriamente en él; de tal manera que hablar, como tienen la propensión a hacerlo algunos teóricos de la historia (y algunos científicos con inclinaciones filosóficas), como si se aceptase la hipótesis determinista (en la vida y no sólo en el estudio) y, sin embargo, continuar pensando y hablando como lo hacemos ahora, es sembrar confusión intelectual. Si la creencia en la libertad —que se basa en el supuesto de que los seres humanos tienen a veces la capacidad de elegir y que esto no se explica por completo mediante las explicaciones causales del tipo de las que se aceptan, digamos, en Física o en Biología— es una ilusión necesaria, esta es tan profunda y está metida tan adentro que no se la considera como tal ilusión [10]. Sin duda podemos intentar convencernos a nosotros mismos de que estamos sistemáticamente engañados [11], pero a no ser que intentemos aclarar las implicaciones que lleva consigo esta posibilidad y cambiemos nuestro modo de pensar y de hablar para tenerla en cuenta consecuentemente, esta hipótesis sigue siendo falsa; es decir, vemos que es impracticable incluso mantenerla seriamente si hay que tomar nuestra conducta como prueba de lo que podemos y no podemos resignarnos a creer o a suponer,

[10] Qué es lo que puede y qué es lo que no puede hacer un determinado agente en unas determinadas circunstancias es una cuestión empírica, que se resuelve de manera adecuada apelando a la experiencia. Si todos los actos estuvieran determinados casualmente por condiciones antecedentes que, a su vez, estuvieran determinadas de la misma manera, y así sucesivamente *ad infinitum*, tales investigaciones se basarían en una ilusión. Como seres racionales debemos hacer un esfuerzo en este caso para quitarnos de encima esta ilusión y librarnos de las apariencias; pero seguramente fracasaremos. El engaño, si es que hay alguno, pertenece al orden de lo que Kant llamó «empíricamente real» y «trascendentalmente ideal». Intentar ponernos fuera de las categorías que rigen nuestra experiencia empírica («real») es lo que él consideró un plan de acción ininteligible. Esta tesis es, con toda seguridad, válida y puede ser afirmada sin todo el aparato del sistema kantiano.

[11] Este desesperado esfuerzo para seguir estando al mismo tiempo dentro y fuera de este desbordante sueño y decir lo que no se puede decir, es irresistible para cierto tipo de metafísicos alemanes como, por ejemplo, Schopenhauer y Vaihinger.

no sólo en teoría, sino también en la práctica. Lo que quiero decir es que intentar seriamente adaptar nuestras ideas y palabras a la hipótesis del determinismo es una tarea excesiva, tal como están las cosas y como han estado a lo largo de la historia. Los cambios que esto implicaría son muy radicales; nuestras categorías morales y psicológicas son en último término más flexibles que las físicas, pero no mucho más, y no es mucho más fácil empezar a imaginarse en términos reales, a qué comportamiento y lenguaje corresponderían, cómo sería el universo de un auténtico determinista, que imaginarse con un mínimo de detalles concretos (es decir, comenzar a imaginar) cómo sería estar en un mundo que no tuviese tiempo o que tuviese un espacio de diecisiete dimensiones. Que lo intenten los que duden de ello y verán que los símbolos con los que pensamos difícilmente se prestarán a este experimento y que, a su vez, éstos están demasiado profundamente implicados en nuestra concepción normal del mundo, aun teniendo en cuenta todas las diferencias de período, clima y cultura, para ser capaces de tolerar un cambio tan violento. Por supuesto, podemos determinar las consecuencias lógicas de un conjunto cualquiera de premisas que tenga coherencia interna —la lógica y las matemáticas harán lo que se les pida a este respecto—, pero esto es muy diferente a saber cómo se presentaría este resultado «en la práctica» y cuáles son sus innovaciones concretas, y puesto que la historia no es una ciencia deductiva (e incluso la sociología se hace cada vez menos inteligible conforme pierde contacto con sus fundamentos empíricos), tal hipótesis, al ser sólo un conjunto de modelos abstractos, puros e inaplicados, será de muy poca utilidad para los estudiosos de la vida humana. De aquí que la vieja controversia entre libertad y determinismo, mientras que sigue siendo un auténtico problema para teólogos y filósofos, no tiene por qué turbar las ideas de los que se preocupan de cuestiones concretas: las vidas reales de los seres humanos en el espacio y en el tiempo de la experiencia normal, Para los historiadores que ejercen su profesión el determinismo no es, ni necesita ser, un tema importante.

Sin embargo, aunque el determinismo no pueda aplicarse como teoría de las acciones humanas, determinadas formas de la hipótesis determinista han jugado un papel impresionante, aunque limitado, para cambiar nuestras ideas de la responsabilidad humana. La inaplicabilidad de esta hipótesis general no debe cegarnos para reconocer la importancia que tiene como correctora específica de la ignorancia, prejuicios, dogmatismo y fantasía de los que juzgan la conducta de

los demás [12]. Pues evidentemente es una buena cosa que los científicos de la sociedad nos recuerden que el ámbito de la posiblidad de elegir que tiene el hombre es mucho más limitado que el que solíamos suponer, que las pruebas de que disponemos ponen de manifiesto que muchos de los actos que con demasiada frecuencia se suponía que estaban bajo el control del individuo, no lo están, que el hombre es un objeto de la naturaleza (científicamente predecible) en mayor medida de lo que a veces se ha supuesto, que la mayoría de la veces los seres humanos obran como lo hacen por tener determinadas características que se deben a la herencia, al medio físico o social o a la educación, por determinadas características biológicas o físicas, por la interacción de estos factores, o por la acción recíproca de los mismos con otros más oscuros que de una manera imprecisa se llaman caracteres psíquicos, y que los hábitos de pensamiento, sentimiento y expresión que resultan de esto, se prestan [13] tanto a que se les haga objeto de hipótesis y leyes sistemáticas como se presta el comportamiento de los objetos materiales. Y esto evidentemente cambia nuestras ideas sobre los límites de la libertad y de la responsabilidad. Si se nos dice que un determinado caso de robo se debe a la cleptomanía, defendemos enérgicamente que su tratamiento adecuado no es el castigo, sino un remedio para una enfermedad, e igualmente, si un acto destructivo o un carácter maligno se atribuyen a una causa específica psicológica o social, decidimos, si estamos convencidos de que la explicación que se nos da es válida, que el agente no es responsable de sus actos y, por tanto, merece una terapia más que un tratamiento penal. Es saludable que se nos recuerde la estrechez del ámbito en el que podemos decir que somos libres, y habrá quienes pretendan que nuestro conocimiento acerca de ello está aumentando y que dicho ámbito se está reduciendo. Es de suma importancia práctica saber dónde hay que poner la frontera que separa la libertad de las leyes causales, y su conocimiento es un poderoso e indispensable antídoto contra la ignorancia e irracionalidad y nos da nuevos tipos de explicaciones —históricas, psicológicas, sociológicas y biológicas— de las que han carecido las generaciones anteriores. Lo que no podemos cambiar, o al menos tanto como habíamos supuesto, no puede usarse como prueba en favor o en contra de nosotros en tanto que agentes morales libres; puede hacernos sentir orgullo,

---

[12] Véanse pp. 86 y 87-89.

[13] Por lo menos, en principio.

vergüenza, pesar o interés, pero no remordimiento; puede ser alabado o condenado (salvo en un cierto sentido casi estético); se refrena entonces la tendencia que tenemos a que nos indigne y desistimos de emitir ningún juicio sobre ello. «*Je ne propose rien, je ne suppose rien, je n'impose rien... j'expose*» (no propongo nada, no supongo nada, no impongo nada... yo expongo) dijo con orgullo un escritor francés, y tal *exposition* significaba para él tratar todos los acontecimientos como fenómenos regidos por la causalidad y la estadística y como material científico que excluye los juicios morales. Los historiadores que están convencidos de esto, deseosos de evitar todo juicio personal y, sobre todo, moral, tienden a recalcar el inmenso predominio que tienen en la historia los factores impersonales y los medios físicos en que se vive la vida, el poder de los factores geográficos, psicológicos y sociales que no han sido hechos, por lo menos conscientemente, por el hombre y que frecuentemente caen fuera de su control. Esto tiende a disminuir nuestra arrogancia y a inducirnos a la humildad forzándonos a admitir que nuestras propias concepciones y escalas de valor no son ni permanente ni universalmente aceptadas y que las clasificaciones morales que hacían los historiadores pasados y sus sociedades —clasificaciones que mostraban demasiada confianza y seguridad en sí mismas— surgían, de manera demasiado evidente, de unas específicas condiciones históricas, de unas específicas formas de ignorancia o vanagloria, de unos caracteres temperamentales particulares de cada historiador (o moralista), o de otras causas y circunstancias que, desde nuestra privilegiada posición vemos que pertenecen a su propio tiempo y lugar y han dado origen a interpretaciones que posteriormente parecen idiosincráticas, presuntuosas, superficiales, injustas y frecuentemente grotescas, a la luz de nuestro nivel actual de exactitud y objetividad. Y, lo que es aún más importante, esta manera de enfocar las cosas hace dudar de todo intento de establecer una frontera definida entre la capacidad libre de elegir por parte del individuo y su condicionamiento natural o social sacando a relucir los egregios desatinos de algunos de los que intentaron resolver un determinado problema del pasado y cometieron errores de hecho que ahora, con sobrada evidencia, parecen ser debidos a su (inalterable) medio ambiente, carácter o intereses. Y esto nos lleva a preguntarnos si no pasará lo mismo con nosotros y nuestros juicios históricos y, por tanto, al indicar que toda generación está condicionada «subjetivamente» por sus propias peculiaridades psicológicas, si no será mejor evitar todo juicio moral y toda atribución de respon-

sabilidad, limitarnos a emitir juicios impersonales y dejar sin decir lo que no se puede decir en estos términos. ¿Es que no hemos aprendido nada del intolerable dogmatismo moral y de las clasificaciones mecanicistas de aquellos historiadores, moralistas y políticos, cuyas ideas están hoy día tan anticuadas, tan pasadas de moda y tan justamente desacreditadas? Y, por supuesto, ¿quiénes somos nosotros para hacer tanta ostentación de nuestras opiniones personales y dar tanta importancia a lo que no son más que síntomas de nuestras efímeras ideas? Y en todo caso, ¿qué derecho tenemos nosotros a juzgar a nuestros semejantes, cuyas normas morales son el producto de su circunstancia histórica específica, de la misma manera que nuestras normas lo son de la nuestra? ¿No será mejor analizar, describir, presentar los acontecimientos y retirarse después dejando a éstos «hablar por sí mismos», absteniéndose de la intolerable presunción que significa el calificar, hacer justicia y separar lo bueno de lo malo con arreglo a nuestros propios criterios personales como si éstos fuesen eternos y no, como son en realidad, ni más ni menos válidos que los de otros que tienen otros intereses y están en otras condiciones?

Esta recomendación que se nos hace (en sí misma saludable) de guardar un cierto escepticismo sobre nuestra propia capacidad de juzgar y, especialmente, de tener cuidado con atribuir demasiada autoridad a nuestras propias ideas morales, nos ha llegado, como puede recordarse de, al menos, dos grupos y proviene de aquellos que creen que sabemos demasiado y de los que creen que sabemos demasiado poco. Sabemos ahora —dicen los primeros— que somos como somos, y que nuestros criterios morales e intelectuales son como son, a causa de la situación histórica que nos rodea. Permítaseme recordar una vez más las variedades que hay entre los que pertenecen a este grupo. Algunos de ellos, que están seguros de que las ciencias naturales en último término darán razón de todo, explican nuestro comportamiento por medio de causas naturales. Otros, que aceptan una interpretación más metafísica del mundo, lo explican hablando de fuerzas y poderes invisibles: naciones, razas, culturas, el espíritu de la época, la «intervención», manifiesta y oculta, del «espíritu clásico», de la «mentalidad medieval», de la «Revolución francesa» o del «siglo XX», concebidos todos ellos como entidades impersonales que son al mismo tiempo patrones y realidades, en función de cuya «estructura» o «finalidad» tienen que conducirse como lo hacen los que son sus elementos y expresiones: los hombres y las instituciones. Sin embargo, todavía hay otros que hablan en términos de una proce-

sión o jerarquía teleológica por la que cada hombre, país, institución, cultura o época representan su papel en un drama cósmico y son lo que son en virtud del papel que les ha sido asignado, no por ellos mismos, sino por el propio Dramaturgo divino. Esto no se diferencia mucho de las ideas que mantienen los que dicen que la historia es más sabia que nosotros, que sus fines nos son insondables y que nosotros, o algunos de nosotros, no somos más que medios, instrumentos y manifestaciones, dignos o indignos, de un gran plan omnicomprensivo del eterno progreso humano, o del espíritu alemán, del proletariado, de la civilización posterior al cristianismo, del hombre fáustico, del destino manifiesto, del siglo americano o de algún otro mito, misterio o abstracción. Conocer todo es entenderlo todo, es saber por qué las cosas son y tienen que ser como son; por eso, cuanto más sabemos, más absurdos tenemos que considerar a aquellos que suponen que las cosas podían haber sido de otra manera, cayendo así en la tentación irracional de alabar o condenar. *Tout comprendre, c'est tout pardonner* (comprender todo es perdonarlo todo) se transforma en una mera perogrullada. Cualquier tipo de censura moral —el dedo acusador de los historiadores, escritores o políticos y, por supuesto, también las angustias de la conciencia privada— se intenta explicar, en la medida en que esto sea posible, diciendo que es una u otra forma compleja de los primitivos tabúes o de las tensiones y conflictos psíquicos, que unas veces aparece como conciencia moral y otras como cualquier otro tipo de sanción, y que se origina y medra en esa ignorancia que es la única que engendra creencias erróneas en la voluntad libre y en la capacidad incautada de elegir; ignorancia que está condenada a desaparecer a la luz de la verdad científica o metafísica que aumenta día a día. O, a su vez, vemos que los partidarios de una metafísica sociológica, histórica o antropológica tienden a interpretar el sentido de misión y dedicación, la voz del deber y todas estas formas de obligación interna como expresión de las «grandes fuerzas impersonales» que existen en el interior de la vida consciente de cada individuo, a la que controlan, y que hablan «en nosotros», «a través de nosotros» y «a nosotros» con vistas a la realización de sus propios fines inescrutables. Según esto, oír es, literalmente, obedecer —ser atraídos hacia el verdadero fin de nuestro «auténtico» yo o de su desarrollo «natural» o «racional»—, obedecer a aquello a lo que somos llamados por pertenecer a una u otra clase, nación, raza, iglesia, condición social, tradición, época o carácter. La explicación, y en cierto sentido también el peso de la responsabilidad,

de toda acción humana se transfiere (a veces con un alivio mal disimulado) a los vastos fondos de estas grandes fuerzas impersonales —las instituciones o las tendencias históricas—, mejor constituidas para llevar tales cargas que el débil junco pensante que es el hombre, criatura que, con una megalomanía que difícilmente es apropiada a su fragilidad física y moral, pretende con demasiada frecuencia ser responsable de lo que hacen la Naturaleza o el Espíritu, y, llevado por la importancia que él mismo se atribuye, alaba y condena, venera y tortura o asesina e inmortaliza a otras criaturas, que son como él, por concebir, querer o ejecutar determinadas actividades de las que ni él ni ellas pueden ser ni por lo más remoto responsables; como si las moscas se pusieran a juzgarse solemnemente unas a otras por ser la causa de los movimientos del sol o del cambio de las estaciones que afectan a sus vidas. Pero en cuanto logramos una visión adecuada de los papeles «inexorables» e «inevitables» que representan todas las cosas animadas e inanimadas en el proceso cósmico, nos vemos libres de las explicaciones que se basan en el esfuerzo personal. En cuanto nos damos cuenta de la existencia de elementos pertenecientes a un «todo orgánico» más amplio, del que se nos describe de diferentes maneras como sus vástagos, sus miembros, sus reflexiones, emanaciones o expresiones finitas, se esfuman automáticamente nuestra conciencia de culpabilidad y pecado, los dolores que nos producen el remordimiento y la propia condenación, y desaparecen la tensión y el miedo al fracaso y a la frustración; nos desprendemos de la conciencia de libertad e independencia y de la creencia de que existe un ámbito, por muy limitado que sea, en el que podemos elegir la manera de obrar que nos guste, y en su lugar se nos da la conciencia de que pertenecemos a un sistema ordenado en el que cada uno tenemos una única posición sagrada para cada cual. Somos soldados de un ejército y dejamos de sufrir los dolores y penalidades de la soledad; este ejército está en marcha, nuestros fines se nos imponen, no los elegimos nosotros, y las dudas, las disipa la autoridad. El aumento de conocimiento lleva consigo alivio de las cargas morales, pues si están en funcionamiento fuerzas que están fuera de nuestro alcance y por encima de nosotros, es una gran presunción pretender tener la responsabilidad de lo que ellas hacen o culparnos a nosotros mismos de fracasar en ello. Así el pecado original se transfiere a un plano impersonal y a los actos que se veían hasta ahora como malos e injustificables se les considera de una manera más «objetiva» —en un contexto más amplio— como parte del proceso histórico; el cual, al ser

responsable de darnos nuestra escala de valores, no puede, por tanto, ser juzgado de ninguna manera con arreglo a ella, de tal forma que dichos actos, vistos a la luz de esta nueva consideración, dejan de ser malos y pasan a ser, por el contrario, justos y buenos por cuanto que están condicionados por el todo. Esta es una doctrina que está en el corazón mismo, tanto de los intentos científicos encaminados a explicar los sentimientos morales como «residuos» psicológicos o sociológicos, o algo parecido a ello, como de la concepción metafísica para la cual todo lo que es —lo que «verdaderamente» es— es bueno. Entender todo es ver que nada podía ser de otra manera distinta a como es y que toda condenación, indignación o protesta no es más que un mero quejarse de lo que parece discordante, de los elementos que no parecen encajar y de la ausencia de una estructura que satisfaga intelectual o espiritualmente. Pero en cualquier caso sólo prueba un fallo por parte del que observa, prueba de su ceguera e ignorancia; nunca puede ser una captación objetiva de la realidad, pues en la realidad todo encaja necesariamente, nada es superfluo, nada es inoportuno y el lugar todo ingrediente está «justificado» por exigencia del todo trascendente, y toda conciencia de culpabilidad, injusticia y fealdad, toda resistencia o condena, son sólo pruebas de falta de visión (a veces inevitable), de malentendimiento y de aberración subjetiva. El vicio, el dolor, la estupidez, el desequilibrio, todos ellos provienen de un fallo en el entender, de un fallo en «el conectar», según la celebrada expresión de E. M. Forster. Este es el sermón que nos han predicado grandes y nobles pensadores de muy diferentes concepciones: lo mismo Spinoza que Godwin, Tolstoi y Comte, místicos y racionalistas, teólogos y materialistas científicos, metafísicos y empiristas dogmáticos, sociólogos americanos, marxistas rusos e historicistas alemanes. Así Godwin (y él habla por boca de muchas personas benevolentes y civilizadas) nos dice que para entender un acto humano tenemos que evitar siempre aplicar principios generales y examinar, por el contrario, cada caso en todos sus detalles particulares. Cuando examinemos escrupulosamente la textura y estructura de una vida determinada, no nos lanzaremos precipitada y ciegamente a condenar o a castigar, pues veremos por qué un determinado hombre estuvo condicionado a obrar de una u otra manera por ignorancia, pobreza o algún otro defecto moral, intelectual o físico, como podemos ver siempre (supone Godwin de manera optimista) si nos armamos de suficiente paciencia, conocimiento y comprensión, y entonces no le culparemos más que culparíamos a un objeto de la na-

turaleza. Y puesto que es un axioma que no podemos al mismo tiempo actuar sobre nuestro conocimiento y, sin embargo, lamentar su resultado, podemos lograr, y al final lograremos, hacer a los hombres buenos, justos, felices y sabios. Así, tanto Condorcet y Henri de Saint-Simon, como su discípulo Augusto Comte, partiendo de la convicción opuesta de que los hombres no son únicos ni necesitan cada uno un tratamiento individual, sino que pertenecen a determinados tipos y obedecen a leyes generales, igual que los seres que componen el reino animal, vegetal y mineral, sostienen con no menos firmeza que una vez que se hayan descubierto estas leyes (y, por tanto, se hayan aplicado), este descubrimiento llevará por sí mismo a la felicidad universal.

Desde entonces se han hecho eco de esta convicción muchos liberales y racionalistas idealistas, tecnócratas, positivisitas y creyentes en la organización científica de la sociedad, y, en un sentido muy diferente, también muchos teócratas, románticos neomedievales, autoritarios y místicos políticos de varias clases. Esta es también, en sustancia, la moralidad predicada, si no por Marx, por la mayoría de los discípulos de Engels y Pléjanov, por los historiadores nacionalistas prusianos, por Spengler y por muchos otros pensadores que creen que hay una estructura de la realidad, que ellos han visto y otros no, o por lo menos no tan claramente como ellos, por medio de cuya visión puede salvarse a los hombres. Conoce y no estarás perdido. Qué sea lo que tengamos que conocer difiere de un pensador a otro como difieren las concepciones que hay sobre la naturaleza del mundo. Conoce las leyes del universo animado e inanimado, los principios del desarrollo, de la evolución o del ascenso y decadencia de las civilizaciones, los fines a los que tiende toda la creación, los momentos de la Idea, o algo aún menos tangible. Conócelo en el sentido de identificarte con ello, de realizar tu unidad con ello, pues, hagas lo que hagas, no puedes escapar de las leyes a las que estás sujeto, sean éstas de la clase que sean: «mecanicistas», «vitalistas», causales, finales, impuestas, trascendentes, inmanentes, o la «miríada» de impalpables hilos que te unen al pasado, a tu tierra y a los muertos, como dijo Barrès; al medio, a la raza y al momento, como afirmó Taine; a la gran sociedad de los muertos y los vivos de la que hablaba Burke, que te ha hecho como eres; de manera que la verdad en que crees y los valores con que juzgas, desde los más profundos principios hasta los más triviales caprichos, son parte sustancial del continuo histórico al que perteneces. Conoce la tradición, la sangre, la clase, la naturaleza

humana o el progreso de la humanidad, el *Zeitgeist* (espíritu de la época), la estructura social, las leyes de la historia o los verdaderos fines de la vida; conoce todo esto —sé fiel a ello— y serás libre. Desde Zenón a Spinoza, desde los gnósticos hasta Leibniz, desde Thomas Hobbes hasta Lenin y Freud, el grito de guerra ha sido esencialmente el mismo; con frecuencia ha habido oposición violenta sobre cuáles sean el objeto del conocimiento y los métodos de descubrimiento, pero que la realidad sea cognoscible, que el conocimiento y sólo el conocimiento libera y que el conocimiento absoluto libera de manera absoluta, esto es común a muchas doctrinas que constituyen una gran parte, y parte valiosa, de la civilización occidental. Entender es explicar y explicar es justificar. La idea de la libertad individual es un engaño. Cuanto más lejos estamos de saberlo todo, más amplia es la idea que tenemos de nuestra libertad, responsabilidad y culpabilidad, productos de la ignorancia y el miedo que pueblan lo desconocido con ficciones terroríficas. La libertad personal es un noble engaño y ha tenido su valor social; la sociedad podría haber sucumbido sin ella; es un instrumento necesario, uno de los más grandes artefactos de «la astucia» de la Razón, de la Historia o de cualquier otra fuerza cósmica que se nos invite a venerar. Pero un engaño (por muy noble, útil, metafísicamente justificado o históricamente indispensable que sea) sigue siendo un engaño. Y así, la responsabilidad individual y la percepción de la diferencia que exista entre lo que se haya elegido bien y mal, y entre lo malo que se podía haber evitado y la desgracia inevitable, no son más que meros síntomas y pruebas de vanidad, de nuestro ajuste imperfecto, y de la incapacidad humana para enfrentarse con la verdad. Cuanto más sabemos, más grande es el alivio que tenemos del peso de la libertad; perdonamos a los demás por lo que no pueden evitar ser, y por la misma razón nos perdonamos a nosotros mismos. Tales doctrinas parecen ser especialmente confortantes en épocas difíciles, cuando no pueden conciliarse ideales opuestos que se mantienen con firmeza y no pueden evitarse los conflictos. Nos escapamos de los dilemas morales negando su realidad y dirigiendo nuestra mirada a esas realidades totales que son mayores, a las que hacemos responsables en lugar de hacernos a nosotros. Lo único que perdemos con esto es una ilusión y, con ello, las dolorosas y superfluas emociones de responsabilidad y remordimiento. La libertad implica necesariamente responsabilidad, y para muchos espíritus es causa de alivio, que acogen de muy buena gana quitarse de encima el peso que ambas llevan consigo, no mediante un acto innoble de ren-

dición, sino atreviéndose a contemplar las cosas con espíritu sosegado tal como éstas tienen que ser, pues esto es lo que es verdaderamente filosófico. Según esto, reducimos la historia a una especie de física y condenamos a Gengis Khan o a Hitler de la misma manera que condenaríamos a la galaxia o a los rayos gamma. «Conocer todo es perdonarlo todo» resulta no ser más que una tautología dramatizada, por emplear aquí la llamativa expresión del profesor Ayer (usada en otro contexto).

IV

Hasta ahora hemos hablado de la idea de que no podemos alabar o condenar porque sabemos demasiado, porque quizá un día sepamos demasiado o, por lo menos, porque podríamos saber demasiado. Por una extraña paradoja llegan a esta misma conclusión algunos de los que sostienen lo que a primera vista parece ser lo diametralmente opuesto a esta actitud; a saber, que no podemos alabar o condenar, no porque sepamos demasiado, sino porque sabemos demasiado poco. Los historiadores que están imbuidos de un sentido de humildad ante el ámbito y las dificultades de su tarea, al ver la magnitud de las pretenciones humanas y la pequeñez que tienen el conocimiento y juicio de los hombres, nos advierten severamente para que no pongamos como universalmente válidos nuestros limitados valores ni apliquemos a todos los seres de todos los lugares y todas las épocas lo que, a lo más, puede ser válido para una pequeña parte de la humanidad en un breve momento y en un insignificante lugar del universo. Decididos realistas influidos por el marxismo y defensores del cristianismo difieren profundamente en sus concepciones, métodos y conclusiones, pero están de acuerdo en este punto. Los primeros [14] nos dicen que los principios sociales y económicos que, por ejemplo, aceptaron como básicos y eternos los ingleses de la época victoriana no eran más que los intereses que tenía una determinada comunidad limitada en un determinado momento de su desarrollo social y comercial; y que las verdades que tan dogmáticamente se impusieron a sí mismos e impusieron a otros, y en nombre de las cuales se sintieron justificados a obrar como lo hicieron, no eran más que expresión de sus necesidades y pretensiones económicas y políticas

[14] Véanse, por ejemplo, los impresionantes e influyentes escritos del profesor E. H. Carr sobre la historia de nuestra época.

que ellos enmascaraban como verdades universales; verdades que cada vez iban sonando más a hueco en los oídos de las otras naciones, con intereses cada vez más opuestos —cuando éstas veían frecuentemente que eran las que perdían en un juego cuyas reglas habían sido inventadas por la parte más fuerte. Entonces empezó a despuntar el día en que ellas, a su vez, adquirieron suficiente poder y cambiaron las tornas, transformando a su conveniencia la moral internacional, aunque esto lo hicieran inconscientemente. Nada es absoluto, las normas morales varían en función directa de la distribución del poder; no podemos pretender tener la escala de valores sobre lo que sea justo o injusto ni siquiera con relación a éstos y a sus víctimas, pues nosotros mismos pertenecemos a un bando o a otro; *ex hypothesis*, en un momento determinado no podemos ver al mundo más que desde una sola perspectiva. Si insistimos en juzgar a otros con arreglo a nuestras normas pasajeras, no debemos protestar si éstos, a su vez, nos juzgan con arreglo a las suyas, a las que, se prestan rápidamente a denunciar algunos puritanos nuestros, por la sencilla razón de que no son las nuestras. Y algunos de sus adversarios cristianos que parten de supuestos muy diferentes, consideran a los hombres como débiles criaturas que andan a ciegas en la oscuridad, sin saber más que muy poco de lo que pasa con las cosas, de como unas son causas inexorables de otras en la historia, y de lo que podrían haber resultado ser si no hubiera sido por un determinado hecho o situación, apenas perceptible e imposible de rastrear. Los hombres —nos dicen— quieren hacer la mayoría de las veces lo que está bien con arreglo a sus propias luces, pero éstas son tenues y la poca iluminación que dan revela aspectos muy diferentes a los distintos observadores. Así, los ingleses siguen sus tradiciones, los alemanes luchan por el desarrollo de las suyas y los rusos para romper con las que les son propias y las de otras naciones, y el resultado de todo esto es, con frecuencia, derramamiento de sangre, sufrimiento por todas partes y destrucción de lo que más valoran precisamente las diversas culturas que entran en conflicto violento. El hombre propone, pero —siendo una frágil criatura nacida para sufrir— es absurdo y cruel abribuirle la responsabilidad de muchos de los desastres que suceden; pues éstos están vinculados a lo que —para considerar a un distinguido historiador cristiano— el profesor Herbert Butterfield llama la «difícil situación humana» en la que nos parece que somos virtuosos, pero al ser imperfectos y estar condenados a seguir siéndolo por el pecado original, y al ser ignorantes, coléricos, vanidosos y egoístas, nos encon-

tramos perdidos, hacemos daño de manera inconsciente, destruimos lo que queremos salvar y fortalecemos lo que queremos destruir. Si tuviéramos más capacidad de entender, quizá pudiéramos obrar mejor, pero nuestro entendimiento es limitado. Para el profesor Butterfield, si es que le entiendo correctamente, la «difícil situación humana» es producto de la acción recíproca compleja de innumerables factores, de los que se conocen pocos, se pueden controlar todavía menos y apenas siquiera se reconocen la mayoría. Lo menos que podemos hacer, por tanto, es reconocer nuestra condición con la debida humildad y, puesto que todos estamos metidos en la misma oscuridad y algunos de nosotros tropezamos en ella con muchas más consecuencias que otros (por lo menos, en la perspectiva de la totalidad de la historia humana), debemos practicar la caridad y la comprensión. Lo menos que podemos hacer como historiadores, teniendo mucho cuidado de no decir más que aquello a lo que tenemos derecho, es suspender el juicio y no condenar ni alabar, ya que las pruebas son siempre insuficientes y los presuntos reos son como nadadores que se encuentran metidos en medio de remolinos y corrientes cruzadas, que ellos no pueden dominar.

Una filosofía parecida se encuentra también en los escritos de Tolstoi y de otros pesimistas y quietistas, tanto religiosos como irreligiosos. Para éstos, sobre todo para los más conservadores, la vida es una corriente que se mueve en una determinada dirección o quizá un océano sin mareas, movido sólo de vez en cuando por alguna brisa. El número de factores que son la causa de que sea así es muy grande, pero conocemos muy pocos. No es, por tanto realista, y con frecuencia llega hasta el extremo del absurdo, intentar cambiar radicalmente las cosas con arreglo a nuestro conocimiento. No podemos oponernos a las grandes corrientes puesto que ellas son mucho más fuertes que nosotros; lo único que podemos hacer es cambiar de manera de obrar y adaptarnos a las circuntancias para evitar conflictos con las grandes instituciones ya establecidas de nuestro mundo, sus leyes físicas y biológicas y los grandes usos sociales que tienen sus profundas raíces en el pasado: los imperios, las iglesias y las creencias y hábitos ya establecidos de la humanidad. Pues si nos oponemos a ellos, nuestra pequeña barca se hundirá y perderemos la vida sin ninguna finalidad. La sabiduría consiste en evitar situaciones en las que podamos naufragar y en aprovechar los vientos que soplan tan hábilmente como podamos, de manera que duremos por lo menos todo el tiempo que nos corresponde, preservemos la herencia que

nos dejó el pasado y no nos apresuremos hacia el futuro que llegará lo bastante pronto y que puede que sea aun más oscuro que el lóbrego presente. Para esta manera de pensar la difícil situación humana —la desproporción que existe entre nuestros grandes designios y nuestros débiles medios— es la responsable del mucho sufrimiento e injusticia que existen en el mundo. En todo caso, sin ayuda, sin la gracia de Dios, o sin cualquier otra forma de intervención divina, no conseguiremos nada. Seamos entonces tolerantes, caritativos y comprensivos y evitemos la estupidez que significan el acusar y el devolver las acusaciones, por lo que las futuras generaciones se van a reír de nostros o nos van a tener lástima. Intentemos ver en las sombras del pasado lo que podemos —un esbozo difuso de un plan al que se acomoda la realidad—, pues incluso esto mismo es ya, desde luego, bastante difícil.

Por supuesto, en un cierto sentido, que es importante, tienen razón los realistas inflexibles y los pesimistas cristianos. Las censuras, las recriminaciones, la ceguera moral o emocional para con la manera de vivir, las concepciones y las complejas situaciones difíciles de los demás, y el fanatismo intelectual o ético son defectos que se dan igualmente en la vida y en la manera de escribir la historia. No cabe duda de que Gibbon y Michelet, Macaulay y Carlyle o Taine y Trotski (por no mencionar más que a muertos eminentes) acaban con la paciencia de los que no aceptan sus opiniones. Sin embargo, este intento de corregir la parcialidad que lleva consigo el dogmatismo, igual que su contrario, la doctrina de la limitación inevitable, al traspasar la responsabilidad a la debilidad e ignorancia humanas y al identificar la difícil situación humana como el factor último y central de la historia, por un camino diferente nos lleva en último término a la misma posición de la doctrina que defiende que conocer todo es perdonar todo; sólo que sustituye esta fórmula por la de que cuanto menos sabemos menos razones podemos tener para condenar justamente; pues el conocimiento sólo nos puede llevar a darnos cuenta de una manera más clara de qué pequeño es el papel que representan en la vida del universo los deseos e incluso las tendencias inconscientes de los hombres, y revela lo absurdo que es cargar cualquier responsabilidad seria en las espaldas de los individuos o en su caso, de las clases, de los Estados o de las naciones [15].

---

[15] Por supuesto, no quiero implicar con esto que los grandes moralistas de Occidente, por ejemplo, los filósofos de la Iglesia en la Edad Media (especialmente Santo

Dos diferentes maneras de pensar están implicadas en las exhortaciones que se han hecho en los tiempos modernos para que haya un mayor esfuerzo de comprensión y en las advertencias que se hacen contra las censuras, las moralizaciones y las historia partidista. En primer lugar está la idea de que los individuos y los grupos siempre, o por lo menos frecuentemente, tienden a lo que les parece deseable; pero, debido a la ignorancia, a la debilidad o a la complejidad del mundo, que el mero conocimiento humano no puede comprender adecuadamente ni la mera habilidad del hombre controlar, estos individuos y grupos piensan y obran de tal manera que lo que resulta es la mayoría de las veces desastroso tanto para ellos mismos como para los demás, ya que todos están en la misma difícil situación común a todos los hombres. Sin embargo, no es a las intenciones de los hombres a las que hay hacer responsables, sino sólo a esta misma situación difícil en que se encuentra el hombre, a la imperfección humana. En segundo lugar está la otra tesis de que al intentar explicar y analizar las situaciones históricas, descubrir sus orígenes e investigar sus consecuencias y, al hacer esto, determinar la responsabilidad que tiene un determinado elemento de la situación en cuestión, el historiador, por muy imparcial, perspicaz, escrupuloso y desapasionado que sea, y por mucha habilidad que tenga en imaginarse a sí mismo en la situación de otros, se encuentra, sin embargo, frente a una red de hechos tan minuciosa, los cuales, a su vez, están relacionados entre sí por tantos y tan complejos nexos, que su ignorancia tiene siempre que sobrepasar a sus conocimientos; por tanto, sus juicios, especialmente sus juicios de valor, tienen siempre que estar basados en datos insuficientes, y si incluso logra iluminar un poco alguna pequeña parte de la vasta e intrincada estructura del pasado, no lo hará mejor que cualquier otro ser humano pueda esperar hacerlo. Son tan grandes las dificultades con que se encuentra para poner en claro incluso una pequeña parte de la verdad que, si es un historiador que lleva a cabo su tarea de manera honrada y seria, tiene que darse cuenta en seguida de lo lejos que está de poder moralizar; por tanto, alabar y condenar como hacen los historiadores y escritores con tanta facili-

---

Tomás de Aquino) o los filósofos de la Ilustración, negasen la responsabilidad moral, ni que Tolstoy no fuese atormentado por los problemas que ésta lleva consigo. Lo que digo es que el determinismo que estos pensadores profesaban les llevó necesariamente a un dilema, con el que algunos de ellos no se enfrentaron, y del que ninguno se libró.

dad y ligereza, es presuntuoso, estúpido, irresponsable e injusto. Esta tesis, que a primera vista es muy humana y convincente [16], no es propiamente una sola tesis, sino que lleva consigo dos: una cosa es decir que el hombre se propone hacer esto o aquello, pero que sus consecuencias sobrepasan su control y su capacidad de predicción y prevención; que, puesto que las motivaciones humanas han tenido tan pocas veces influencia decisiva en el desarrollo real de los acontecimientos, dichas motivaciones no deben contar mucho en la obra del historiador, y que, puesto que la tarea de éste consiste en descubrir y contar lo que sucedió, y cómo y por qué sucedió, si permite que influyan en sus interpretaciones las opiniones morales que tenga de los caracteres y motivaciones de los hombres —que son los menos efectivos de todos los factores que intervienen en la historia—, exagera la importancia de éstos por razones puramente subjetivas o psicológicas. Pues considerar que lo que pueda tener significación moral tiene *eo ipso* influencia histórica es deformar los hechos. Esta es una posición perfectamente clara. Pero muy distinta de ella es la otra tesis; a saber, que nuestro conocimiento no nos justifica nunca a atribuir responsabilidad, si es que la hay, a lo que verdaderamente le pertenece. Podría hacerlo un ser omnisciente (si es que puede tenerse tal idea), pero nosotros no somos omniscientes y, por tanto, nuestras atribuciones son absurdamente presuntuosas; darse cuenta de esto y sentir el grado apropiado de humildad que debe llevar consigo es el comienzo de la sabiduría histórica. Puede que ambas tesis sean verdad. Y también puede que ambas tengan su origen en el mismo tipo de convicción pesimista que cree que el hombre es débil, ciego e ineficaz, tanto en el pensamiento cuanto en la acción. Sin embargo, estas melancólicas ideas son dos y no una: la primera es un argumento que se basa en la ineficacia, la segunda en la ignorancia, y puede que una de las dos sea verdadera y la otra falsa. Más aún, ninguna de las dos parece estar de acuerdo ni con lo que creen ni con lo que hacen comúnmente la gente y los historiadores corrientes; cada una de ellas parece ser plausible y no plausible a su manera, y merece que se la defienda y se la refute. Sin embargo, ambas implican por lo menos una cosa en común: en estas dos doctrinas se ha hecho desaparecer la responsabilidad individual. Puede que no aplaudamos ni condenemos a los individuos o a los grupos, bien porque no pueden por me-

[16] Sostenida por el profesor Herbert Butterfield, a no ser que yo haya entendido muy mal sus escritos.

nos de hacer lo que hacen (y todo conocimiento es ir comprendiendo, cada vez más, precisamente esto) o, por el contrario, porque conocemos demasiado poco para saber que esto es así o que es todo lo contrario. Pero entonces se sigue de esto que no podemos hacer ninguna acusación de moralismo o de prejuicios a los historiadores que son propensos a alabar o a condenar, pues todos estamos juntos en la misma realidad, y no se puede decir que ninguna norma sea objetivamente superior a otra. Pues, según esta idea, ¿qué puede significar «objetivo»? y ¿qué norma podemos utilizar para medir sus grados? Está claro que no puede existir ninguna «supernorma» que resulte de la comparación de las escalas completas de valor, la cual no se deriva de ningún conjunto específico de creencias ni de ninguna específica cultura. Todos los criterios que se pudieran usar tendrían que ser internos, de igual manera que las leyes de un Estado solamente valen para sus propios ciudadanos. Lo que se dice contra la idea de la objetividad histórica es lo mismo que lo que se dice contra la moralidad o el derecho internacional: que no existen. Más aún, que esta idea no tiene sentido porque las últimas normas con las que habría que determinarla son precisamente aquellas con las que juzgamos la realidad y, por definición, no pueden ser juzgadas con arreglo a ninguna otra cosa.

Esto es, sin duda, salirle a uno el tiro por la culata. Puesto que se dice que todas las normas son relativas, condenar o defender los prejuicios y el moralismo en historia resulta ser la expresión de actitudes que, puesto que no hay ninguna supernorma, no pueden ser condenadas o defendidas racionalmente. Todas las actitudes resultan ser neutras desde el punto de vista moral; pero ni siquiera se puede decir esto, pues la contradictoria de esta proposición no se puede refutar. De aquí que sobre esta cuestión no se pueda decir nada en absoluto. Esto es, desde luego, la *reductio ad absurdum* de toda esta posición. Alguna tremenda falacia tiene que esconderse por alguna parte en la argumentación de la escuela antimoralista [17].

[17] La paradoja que resulta de no creer en la objetividad histórica puede formularse, quizá, de otra manera. Una de las razones principales que se alegan para quejarse de la actitud moralista de un determinado historiador es que se piensa que su escala de valores deforma sus juicios y le hace corromper la verdad. Pero si empezamos por suponer que los historiadores, igual que los demás seres humanos, están totalmente condicionados a pensar como lo hacen por determinados factores materiales (o inmateriales), por muy incalculables e impalpables que éstos sean, entonces sus llamados prejuicios, como todo lo demás que se refiere a su pensamiento, son la inevitable con-

Consideremos las ideas normales que tiene la gente corriente sobre ese asunto. En circunstancias normales no creemos estar diciendo nada especialmente aventurado o cuestionable si apreciamos el valor de las cualidades políticas de Cromwell, si decimos que Pasteur es un benefactor de la humanidad o si condenamos las acciones de Hitler. Tampoco creemos decir nada raro si mantenemos, por ejemplo, que el difunto Mr. Belloc o lord Macaulay no parecen aplicar las mismas normas de verdad objetivas o aplicarlas tan imparcialmente como las aplicaron, por ejemplo, Ranke, el obispo Creighton o M. Elie Halévy. Al decir esto ¿qué hacemos? ¿Expresamos sólo que personalmente aprobamos o desaprobamos el carácter y las actividades de Cromwell, Pasteur o Hitler? ¿Decimos sólo que estamos de acuerdo con las conclusiones de Ranke o con la actitud general de M. Halévy, que son más de nuestro gusto y que nos agradan más (a causa de nuestras ideas y temperamento) que la actitud y conclusiones de Macaulay o de Mr. Belloc? Sin embargo, si hay un inconfundible matiz de reproche en nuestra apreciación, por ejemplo, de

---

secuencia de su «difícil condición humana», e igualmente lo son las objeciones que nosotros les pongamos, nuestros propios ideales de imparcialidad, y nuestros propios criterios de verdad objetiva, en función de los cuales condenamos, por ejemplo, a historiadores nacionalistas o estúpidamente marxistas, o a otras actitudes o *parti pris*. O jugamos todos o se rompe la baraja. Si consideramos la cuestión desde la posición de pretendida superioridad de un comunista o de un chauvinista, nuestra actitud «objetiva» es igualmente una ofensa contra los valores de éstos, que para ellos no son menos evidentes, absolutos, válidos, etc. Según esta actitud relativista, la idea misma de un valor absoluto que presuponga el rechazo de todos los diferentes puntos de vista que pretendan ser superiores, tiene que ser, por supuesto, un absurdo. Todas las quejas que se tengan sobre la parcialidad y los prejuicios, o sobre la propaganda moral (o política) están fuera de propósito. Llamamos erróneo a lo que no esté de acuerdo con nuestras opiniones, pero si ha de llamarse a esta falta subjetivismo, igualmente hay que llamárselo a su condenación; de aquí debería seguirse que ningún punto de vista es superior a otro, excepto en la medida en que proviene de un conocimiento más amplio (supuesto que haya una norma aceptada comúnmente para medir esta amplitud). Somos como somos, y cuando somos historiadores, seleccionamos los hechos como los seleccionamos, los recalcamos, los interpretamos y valoramos, y los reconstruimos y presentamos, cada uno a nuestra manera. Cada nación, cada cultura y cada clase social lo hace también a su manera, y según esta postura, lo único que hacemos cuando rechazamos a un determinado historiador porque le consideramos un propagandista consciente o inconsciente, es indicar la distancia moral, intelectual o histórica que nos separa de él; nada más; no hacemos más que subrayar nuestra postura personal. Y esto parece ser una interna contradicción fatal en las posturas de los que creen en el condicionamiento histórico de los historiadores y, sin embargo, protestan de que éstos moralicen, bien de una manera desdeñosa, como el señor Carr, o con pena, como el profesor Butterfield.

la política de Cromwell o en la explicación que da Mr. Belloc de esta política ¿no es esto más que una indicación de que no tenemos una disposición favorable respecto a una u otra y de que nuestros ideales morales e intelectuales difieren de los que creemos que fueron los suyos sin indicar con ello que nosotros creemos que ellos hubieran podido y, lo que es más, hubieran debido obrar de manera diferente? Y si implicamos que su manera de obrar hubiera podido, o hubiera debido, ser diferente ¿es esto sólo un síntoma de nuestra incapacidad psicológica para darnos cuenta de que no hubieran podido (ya que nadie puede) obrar de manera distinta o de una ignorancia demasiado profunda por nuestra parte para atribuirnos el derecho a determinar cómo hubieran podido y ni siquiera cómo hubieran debido obrar? ¿No implica esto, además, que sería más civilizado no decir esas cosas y recordar, por el contrario, que todos podemos estar igual, o casi igualmente, engañados, que la responsabilidad moral es una ficción precientífica y que con el aumento del conocimiento y un uso más escrupuloso y apropiado del lenguaje es de esperar que tales expresiones «cargadas de valoraciones», y de las ideas falsas sobre la libertad humana que se basan en ellas, desaparezcan finalmente del vocabulario de los hombres cultos, al menos en sus expresiones públicas? Esto es lo que, a mi juicio, parece seguirse directamente de las doctrinas esbozadas anteriormente. A ello parecen apuntar tanto el determinismo, sea éste benévolo o malévolo, cuanto la idea de que nuestros juicios morales resultan ser absurdos, bien porque sabemos demasiado o porque sabemos demasiado poco. Es una idea que ha sido sostenida en sus diversas formas por muchos pensadores cultos y dotados de sensibilidad, especialmente en nuestros días. Sin embargo, se basa en creencias sobre el mundo y los seres humanos que son muy difíciles de aceptar y nada plausibles, porque hacen ilegítimas ciertas distinciones básicas que todos hacemos, distinciones que están inevitablemente reflejadas en el uso diario que hacemos de las palabras. Si tales creencias fuesen verdaderas, resultaría ser sensacionalmente falso mucho de lo que aceptamos de manera incuestionable. Sin embargo, estas paradojas se nos imponen, aunque no haya ninguna prueba convincente basada en los hechos ni ningún argumento lógico que nos fuercen a aceptarlas.

Pertenece a esta misma tendencia sostener que, aunque no hay que buscar en este mundo liberarse por completo de moralizar (pues todos los seres humanos viven y piensan inevitablemente con arreglo a sus propias normas variables de Religión, Moral o Estética), al es-

cribir la historia hay que hacer, sin embargo, un esfuerzo para reprimir tales tendencias. Nuestro deber como historiadores consiste sólo en contar y explicar, no en pronunciar veredictos. Se nos dice que el historiador no es un juez, sino un detective; él da los hechos, y el lector, que no tiene ninguna de las responsabilidades profesionales que tienen los expertos, puede sacar las conclusiones morales que quiera. Esto es muy oportuno, especialmente en tiempos en que hay fuertes sentimientos partidistas, como advertencia de carácter general contra toda historia moralizante. Pero no hay que interpretarlo literalmente, porque se basa en una falsa analogía con algunas de las ciencias naturales que son más exactas. En éstas la objetividad tiene una significación específica. Significa que en ellas se usan con mucho cuidado métodos y criterios determinados con más o menos precisión; que sus pruebas, argumentos y conclusiones se formulan con arreglo a una especial terminología que se ha inventado o empleado para la finalidad específica de cada ciencia, y no hay ninguna intrusión (o casi ninguna) de consideraciones, conceptos o categorías que no vienen al caso, es decir, de los que están específicamente excluidos por los cánones de la ciencia en cuestión. Yo no estoy seguro de si tiene algún interés llamar ciencia a la historia, pero, desde luego, no es ciencia en este sentido, ya que emplea alguno que le sea estrictamente peculiar. Todos los intentos de construir grupos especiales de conceptos o técnicas especiales para la historia [18] han resultado estériles, porque o bien representaban mal —esquematizaban demasiado— nuestra experiencia, o bien se veía que no respondían a nuestras preguntas. Podemos acusar a los historiadores de tener prejuicios, de ser inexactos o tontos, o de no ser honrados, como podemos acusarnos de esto mismo los unos a los otros en nuestras normales relaciones diarias; también podemos alabarlos por las virtudes que corresponden a estos pecados, y, por lo general, con el mismo grado de justicia y razón. Pero de la misma manera que nuestro lenguaje ordinario se deformaría enormemente si nos esforzásemos de manera consciente en eliminar de él algunos de sus ingredientes básicos —es decir, todo aquello que puede remotamente comunicar juicios de valor: nuestras normales actitudes morales y psicológicas, de las que apenas nos damos cuenta— y de la misma manera que no se considera que esto sea

---

[18] Por contraposición a hacer un uso provechoso de otras disciplinas; por ejemplo, de la Sociología, de la Economía o de la Psicología.

indispensable para salvaguardar lo que consideraríamos que es un mínimo de objetividad, imparcialidad y exactitud; por la misma razón, no es necesario ese remedio radical para salvaguardar un mínimo razonable de estas mismas cualidades, al hacer historia. En cierto sentido un físico puede hablar de manera diferente como físico y como ser humano, aunque incluso en este caso la línea que separa estos dos vocabularios no es, en modo alguno, clara ni absoluta. Es posible que esta diferencia sea verdad hasta cierto punto tratándose de economistas o de psicólogos; va siendo cada vez menos verdad cuando dejamos el método matemático; por ejemplo, en paleografía, en la historia de la ciencia o del comercio de la lana, y llega a acercarse peligrosamente al absurdo cuando se trata de historiadores sociales o políticos, por muy puestos que estén en las técnicas apropiadas de su disciplina y por muy profesionales y rigurosos que sean. La historia no es idéntica a la literatura imaginativa, pero desde luego no está libre de lo que en una ciencia natural se condenaría con razón como injustificadamente subjetivo e incluso, en el sentido empírico del término, intuitivo. Salvo que se suponga que la historia tiene que tratar de seres humanos exclusivamente en cuanto que éstos son objetos materiales que están en el espacio —en otras palabras, que la historia tiene que ser conductista—, difícilmente puede estar asimilado su método a los modelos de una ciencia natural exacta [19]. A mí me parece que pedir a los historiadores que supriman hasta ese mínimo grado de penetración y evaluación moral y psicológica que va implicada necesariamente al juzgar a los seres humanos como criaturas que tienen motivos y fines (y no sólo como factores causales del proceso de los

[19] Que la Historia sea, en este sentido, diferente de las descripciones que hace la Física es una verdad que fue descubierta hace mucho tiempo por Vico y presentada de la manera más viva e imaginativa por Herder y sus seguidores, y a pesar de las exageraciones y extravagancias a que condujo a algunos filósofos de la historia del siglo XIX, sigue siendo todavía la mayor contribución que hizo el movimiento romántico a nuestros conocimientos. Lo que éste hizo ver, aunque con frecuencia de una manera errónea y confusa, fue que reducir la historia a una ciencia natural era dejar de tener en cuenta de una manera deliberada lo que sabemos que es verdad, y suprimir porciones muy grandes del conocimiento introspectivo que nos es más familiar, en aras de una falsa analogía con las ciencias y sus disciplinas matemáticas y científicas. Esta exhortación, dirigida a los estudiantes de humanidades, para que sean austeros y se mortifiquen deliberadamente a sí mismos, lo cual puede librarles, como le libró a Orígenes, de toda tentación de pecado (que lleva consigo toda desviación de los protocolos «neutros» de los datos de las observaciones), es hacer estéril a la Historia de una manera gratuita (y se podría añadir que también a la Sociología).

acontecimientos) tiene su origen en que se confunden los fines y métodos de los estudios humanísticos con los de las ciencias naturales. Si se cree que la historia es puramente descriptiva y que está por completo despersonalizada, seguirá siendo lo que siempre ha sido: una ficción de la teoría abstracta y una reacción violentamente exagerada contra la charlatanería y vanidad de las generaciones anteriores.

V

Todos los juicios, y desde luego todos los que se refieren a hechos, se basan en generalizaciones —y llevan consigo generalizaciones—, del hecho, del valor o de ambos, y no tendrían sentido sino con relación a tales generalizaciones. Esta perogrullada, aunque no parece de suyo sorprendente, puede conducir, sin embargo, a enormes falacias. Así, algunos de los herederos de Descartes, que presuponen que todo lo que sea verdadero tiene que ser capaz (al menos en principio) de formularse en forma de generalizaciones científicas (es decir, casi matemáticas o tan claras como la matemática), concluyen, como Comte y sus discípulos, que las generalizaciones que son inevitables en los juicios históricos, para tener alguna validez, también tienen que ser capaces de formularse de esta misma manera; es decir, como leyes sociológicas que se puedan demostrar; mientras que las valoraciones, si no pueden expresarse en estos términos, tienen que ser relegadas a la categoría de trastos inútiles «subjetivos» por cuanto que son residuos y sobras psicológicos, expresiones de actitudes puramente personales, cosas superfluas que no son científicas y que en principio se pueden eliminar por completo, y, en la medida que sea posible, tienen que ser excluidas del ámbito de la objetividad en el que no tienen lugar. Tales pensadores nos invitan a que creamos que tarde o temprano toda ciencia tiene que quitarse de encima lo que, en el mejor de los casos, son meros estorbos que no vienen a cuento y, en el peor, serios impedimentos que perjudican una visión clara de la realidad. Esta idea tiene su origen en una fascinación muy comprensible que produce la actitud moralmente «neutra» de los científicos que se dedican a las ciencias naturales, y en un deseo de emularles en otros campos. Pero esto se basa en una falsa analogía. Pues las generalizaciones de los historiadores difieren de las de los científicos en que las valoraciones que aquéllos implican, sean éstas morales, políticas, estéticas o (como ellos suponen con frecuen-

cia) puramente históricas, son intrínsecas al objeto de su disciplina, y no extrínsecas como lo son en las ciencias naturales. Si yo soy historiador y quiero explicar las causas de la gran Revolución francesa, supongo o presupongo naturalmente ciertas proposiciones de carácter general. Así, presupongo que son válidas todas las leyes físicas referentes al mundo externo que se aceptan comúnmente. También presupongo que todos los hombres, o la mayoría de ellos, necesitan y buscan conscientemente comida, ropas, refugio, cierto grado de protección a su persona y ciertas facilidades para conseguir que se oigan y se remedien sus quejas. Quizá doy por supuesto también algo más específico: que las personas que han conseguido ya un cierto grado de riqueza y poder económico no toleran por tiempo indefinido carecer de derechos políticos y *status* social, o que los seres humanos son presa de varias pasiones —avaricia, envidia, deseo de poder—, o que algunos hombres son más ambiciosos, crueles, astutos o fanáticos que otros... y así sucesivamente. Estos son los supuestos de la experiencia común; algunos son probablemente falsos, exagerados, confusos o inaplicables a determinadas situaciones. Pocos se pueden formular en forma de hipótesis de las ciencias naturales y menos aún son comprobables por experimentos rigurosos, porque por regla general no son lo suficientemente claros y distintos ni están definidos con la suficiente precisión para que se les pueda organizar en una estructura formal que permita de una manera sistemática implicaciones o exclusiones recíprocas y, por tanto, puedan ser considerados de una manera estrictamente lógica o matemática. Más aún, si resulta que sí pueden formularse de este modo, perderán parte de su utilidad; los modelos idealizados de la Economía (por no hablar de los de la Física o la Fisiología) tendrán una aplicación muy limitada en el campo de la investigación y análisis históricos. Estas disciplinas, que no son exactas, dependen en cierto grado de la concreción, vaguedad, ambigüedad, capacidad de sugerir, viveza, etc., que llevan consigo las propiedades que ostenta el lenguaje literario, que tiene el lenguaje propio de las humanidades o el que sirve de expresión del sentido común. Sin duda alguna, los grados y tipos de precisión dependen del contexto, del ámbito y del objeto a los que haya que aplicarla, y así las reglas y el método que son propios del álgebra llevan a absurdos si se aplican, por ejemplo, al arte de la novela, la cual tiene sus propias normas, que son tremendamente exigentes. Las disciplinas precisas a que se dedicaron Racine o Proust requieren un grado de genialidad tan grande y son tan estimables para la inteligencia (y para

la imaginación) de la raza humana como aquellas a las que se dedicaron Newton, Darwin o Hilbert, pero estos diferentes tipos de métodos (de los que en teoría puede haber un número ilimitado) no se pueden intercambiar. Puede que tengan mucho o poco que aprender unos de otros, puede que Stendhal haya aprendido de los sensacionalistas del siglo XVIII, de los *Idéologues* de su época o del Código de Napoleón; pero cuando Zola pensó seriamente en la posibilidad de una «novela» literalmente «experimental», fundamentada directamente y regida por los resultados de las conclusiones y métodos científicos, su idea se quedó en gran parte en algo parecido a lo que es un niño nacido muerto, de la misma manera que, por razones semejantes, todavía no ha dejado de ser lo mismo la novela colectiva que preconizaban los primitivos teóricos comunistas rusos; y esto es así, no porque no conozcamos (aún) un número suficiente de hechos (o leyes), sino porque los conceptos que van implicados en los mundos que describen los novelistas (o los historiadores) no son los conceptos de los modelos científicos, depurados artificialmente —entidades idealizadas, en términos de las cuales se formulan las leyes de la naturaleza—, sino que son mucho más ricos de contenido y menos simples y perfilados en su estructura lógica. Por supuesto que hay alguna interferencia entre una determinada «concepción» científica «del mundo» y algunas ideas de la vida, entendiendo esta última expresión en su significación normal. Escritores como H. G. Wells o Aldous Huxley no hubieran descrito (o malentendido tan enormemente) la vida social e individual como la describieron a veces, si no hubieran estado influidos en un grado excesivo por las ciencias de la naturaleza de su tiempo. Pero incluso escritores como éstos en realidad no sacan nada de las generalizaciones de la ciencia ni emplean en sus escritos nada que se parezca a los métodos verdaderamente científicos, pues esto no puede hacerse fuera de su propio ámbito sin caer en el absurdo total. La relación que existe entre las ciencias y la historia es compleja y estrecha, pero desde luego no es ninguna relación de identidad ni siquiera de semejanza. El método científico es indispensable, por ejemplo, en disciplinas tales como la paleografía, la epigrafía, la arqueología, la economía u otras actividades que constituyen la propedéutica de la historia, le dan a ésta datos y le ayudan a resolver problemas específicos. Pero lo que ellas establecen no puede ser nunca suficiente para constituir la narrativa histórica. Seleccionaremos ciertos acontecimientos o personas porque creemos que éstos han tenido un grado especial de «influencia», de «poder» o de «im-

portancia». Por regla general estos atributos no son mensurables cuantitativamente ni se pueden simbolizar en la terminología de una ciencia exacta o ni siquiera de una ciencia semiexacta. Sin embargo, pueden ser tan substraídos o abstraídos de los hechos —de los acontecimientos o las personas— como pueden serlo los caracteres físicos o cronológicos; forman parte incluso de las crónicas más secas y frías que puedan hacerse de los acontecimientos —es una perogrullada decir esto. Y ¿está tan claro que la mayoría de las categorías que son evidentemente morales, las ideas de bueno y malo y de correcto e incorrecto, en tanto que forman parte de nuestra apreciación de las sociedades, individuos, caracteres, acciones políticas y estados mentales, sean en principio totalmente diferentes de estas indispensables categorías de valor «no morales» como «importante», «trivial», «significativo», etc.? Quizá pueda mantenerse que las ideas de lo que generalmente se considera como «importante» —las conquistas de Alejandro o de Gengis Khan, la caída del Imperio romano, la Revolución francesa o el auge y caída de Hitler— llevan consigo apreciaciones relativamente más estables que las valoraciones que son más evidentemente «éticas», o que habría un acuerdo más universal sobre el hecho de que las revoluciones francesa o rusa son acontecimientos «de mayor envergadura» (en el sentido que no lo es la musiquilla que yo tarareaba ayer) que sobre si Robespierre era un hombre bueno o malo, o si estuvo bien o mal ejecutar a los líderes del régimen nacional socialista alemán. No hay duda de que algunos conceptos y categorías son en este sentido más universales o más «estables» que otros [20]. Pero, por esto, no son «objetivos» en un sentido absoluta-

[20] Tal «estabilidad» es cuestión de grados. Todas nuestras categorías están sujetas, en teoría, al cambio. Las más fijas son, quizá, las categorías físicas: por ejemplo, las tres dimensiones y la extensión infinita del espacio que percibimos corrientemente, la irreversibilidad de los procesos temporales y la multiplicidad y contabilidad de los objetos materiales. Sin embargo, en principio se puede concebir un cambio en estas características más generales. Después de ellas vienen los órdenes y relaciones de las cualidades sensibles: los colores, las formas, los gustos, etc., y después, las uniformidades en que se basan las ciencias; éstas pueden dejar fácilmente de pensarse en los cuentos de hadas o en las novelas científicas. Las categorías de los valores son más fluidas, y dentro de ellas los gustos fluctúan más que las reglas de etiqueta y, a su vez, éstas más que las normas morales. Dentro de cada categoría algunos conceptos parecen poder cambiar más que otros. Cuando estas diferencias de grado se hacen tan profundas que constituyen lo que se llama diferencias de clase, tendemos a decir que las distinciones mayores y más estables son «objetivas», y que las menores y menos estables son todo lo contrario. Sin embargo, no hay ninguna frontera ni ninguna división tajante. Los conceptos forman una serie continua que va desde las normas «permanentes» a las mo-

mente claro en el que no lo sean las ideas éticas. Pues nuestro lenguaje histórico, las palabras e ideas con las que intentamos reflejar y describir personas morales llevan consigo conceptos y categorías morales —normas tanto permanentes como pasajeras— de una manera tan profunda como los llevan otras ideas valorativas. Las ideas que tenemos que Napoleón o Robespierre como personajes históricamente importantes y merecedores de nuestra atención, en el sentido en que no lo son sus seguidores de poca importancia (de igual manera que el significado mismo de expresiones como «de gran importancia» y «de poca importancia»), se derivan del hecho de que fue muy considerable el papel que aquéllos jugaron en llevar adelante o retrasar los intereses e ideales de muchos de sus contemporáneos (a los que están vinculados los nuestros); pero igualmente se derivan de lo mismo los juicios «morales» que tenemos sobre estos personajes. Dónde establecer la diferencia entre esas ideas y juicios —en qué caso excluir determinados juicios porque sean demasiado subjetivos— para ser admitidos en una narración que deseamos hacer tan «objetiva» como sea posible; es decir fundamentada, en la medida que esté a nuestro alcance, en hechos que puedan ser descubiertos, observados y comprados por todo el mundo: esta es una cuestión a resolver por las opiniones corrientes, es decir, por lo que pasa por ser tal en nuestra sociedad, en nuestro tiempo y en nuestro territorio, entre la gente a la que nosotros mismos nos dirigimos, y con todos los supuestos que se dan, más o menos, por válidos en la comunicación normal. Porque no haya un límite definido y fijo entre «lo subjetivo» y «lo objetivo» no se sigue que no haya ningún límite en absoluto, y porque los juicios de «importancia», que normalmente se consideran «objetivos», difieran en algunos aspectos de los juicios morales, de los que tan frecuentemente se sospecha que son sólo «subjetivos», no se sigue que «lo moral» sea equivalente a «lo subjetivo»: que haya alguna misteriosa propiedad en virtud de la cual esos juicios casi estéticos o políticos, que distinguen lo esencial de lo no esencial y lo crucial de lo trivial, sean en cierto modo intrínsecos a las ideas que tenemos y a las descripciones que hacemos en historia. No se deduce que las implicaciones éticas, que atañen a la responsabilidad y al valor moral, puedan ser de alguna manera elimina-

---

mentáneas reacciones pasajeras, y de las verdades y reglas «objetivas» a las actitudes subjetivas, se entrecruzan en muchas dimensiones, y a veces en ángulos inesperados, para percibir, discriminar y determinar lo que puede ser la nota de un genio.

das como si constituyesen un aditamento externo y un conjunto de actitudes emocionales y subjetivas con relación a un conjunto de hechos «estrictos», aceptados comúnmente y observables por todo el mundo; como si estos «hechos» no estuvieran ellos mismos cargados de estas valoraciones y como si los historiadores o cualquier otra persona pudieran establecer una distinción clara y fija entre lo que es verdaderamente fáctico y lo que es una valoración de los hechos en el sentido en que tal valoración sería verdaderamente una intrusión que no vendría al caso y podría ser evitada en ámbitos tales como, por ejemplo, el de la Física o la Química (y de manera dudosa en la Economía o en la Sociología) en los que, de acuerdo con las reglas de estas ciencias, «los hechos» pueden y deben describirse, en tanto sea posible, sin ninguna insinuación moral.

VI

A pesar de que se ha dicho todo lo decible en favor de la idea de atribuir la responsabilidad del carácter que se tenga y de las acciones que se cometan a causas naturales e institucionales, y se ha hecho todo lo posible para corregir interpretaciones de la conducta, ciegas o demasiado simplistas, que ponen demasiada responsabilidad en los individuos y en sus actos libres; a pesar de que de hecho hay pruebas serias que hacen patente que era difícil o imposible que los hombres obraran de manera diferente a como lo hicieron, dados su medio ambiente material, su educación y la influencia que sobre ellos ejercieron diversas «presiones sociales», se han tomado en cuenta todas las consideraciones psicológicas y sociológicas pertinentes y se les ha dado la debida importancia a todos los factores impersonales; a pesar de que se han puesto al descubierto y refutado el «hegemonismo», el nacionalismo y otras tantas herejías históricas y se han hecho toda clase de esfuerzos para inducir a la historia a que, en tanto le sea posible sin caer en el absurdo, aspire a tener la condición de una ciencia pura y *wertfrei* (libre de juicios valorativos); a pesar de todo este rigor, seguimos alabando y culpando. Culpamos a otros de la misma manera que nos culpamos a nosotros mismos, y, quizá, cuanto más sabemos más dispuestos estamos a culpar. Desde luego nos sorprenderá que nos digan que cuanto mejor entendamos nuestras propias acciones —nuestros propios motivos y las circunstancias que les rodean— más libres nos sentiremos inevitablemente de la propia cul-

pabilidad. Con toda seguridad la verdad es frecuentemente todo lo contrario. Cuanto más profundamente investigamos el desarrollo de nuestra propia conducta, más digna de culpa puede parecernos ésta y más remordimientos podemos estar dispuestos a sentir, y si esto es válido para nosotros mismos, no es razonable esperar que, necesariamente y en todos los casos, neguemos que lo sea por parte de los demás. Puede que nuestras situaciones difieran de las de ellos, pero no siempre en una medida tal que haga injusta toda comparación. Puede que nos acusen injustamente a nosotros mismos de tal manera que nos hagamos muy sensibles a los peligros que lleva consigo el culpar injustamente a los demás; pero porque pueda ser injusto culpar y demasiado fuerte la tentación de manifestarlo, no se sigue que no sea nunca justo; y porque los juicios puedan estar basados en la ignorancia y puedan surgir de ideas violentas, perversas, tontas, superficiales e injustas, no se deduce que no existan en absoluto los contrarios de estas cualidades y que estemos misteriosamente condenados a un cierto grado de relativismo y subjetivismo históricos, de los que no menos misteriosamente estamos libres, o en todo caso más libres, en nuestras ideas normales cotidianas y en nuestras relaciones recíprocas con los demás. Sin lugar a dudas, la gran falacia que constituye esta posición tiene que ser ya a estas alturas demasiado evidente para que sea necesario señalarla. Se nos dice que somos criaturas de la naturaleza, del medio ambiente o de la historia y que éstos determinan nuestro temperamento, nuestros juicios y nuestros principios. Todo juicio es relativo, toda evaluación es subjetiva, y están hechos tal y como están en virtud de la acción recíproca de los factores de su propio espacio y tiempo, individual o colectivo. ¿Pero relativo a qué? ¿Subjetivos en contraste con qué? ¿A qué concebible independencia intemporal con respecto a esos factores que los deforman se opone la norma efímera a la que esos juicios y evaluaciones se conformen, como se conforman, para estar hechos de esa manera? Los términos relativos (especialmente los peyorativos) requieren sus correspondientes correlativos, o si no, dejan de tener significación y se convierten en meras burlas y frases propagandísticas, destinadas a desacreditar, y no a describir o a analizar. Ya sabemos lo que queremos decir cuando desacreditamos un juicio o un método tachándolo de subjetivo o lleno de prejuicios: queremos decir que en él se han ignorado demasiado los métodos que son adecuados para ponderar pruebas o que se ha pasado por alto, suprimido o deformado lo que normalmente llamamos hechos, o que las pruebas que normalmente

se aceptan como suficientes para explicar los actos de un individuo o de una sociedad, se han ignorado sin ninguna razón justificada en otro caso similar y en todos los respectos pertinentes, o que se han cambiado arbitrariamente de un caso a otro los cánones de interpretación —es decir, de manera inconsecuente y sin atenerse a ningún principio—; o que tenemos razones para pensar que el historiador en cuestión quería establecer ciertas conclusiones por razones diferentes a las constituidas por las pruebas que están de acuerdo con los cánones de inferencia válida aceptados como normales en su época o en la nuestra, y que esto le ha cegado para ver los criterios y métodos que son normales en su campo de investigación para comprobar los hechos y probar las conclusiones; o todas estas cosas juntas o cualquiera de ellas, u otras consideraciones similares que pudieran hacerse. Estas son las diversas maneras de distinguir en la práctica lo superficial de lo profundo, los prejuicios de la objetividad, la corrupción de los hechos de la honradez, la estupidez de la perspicacia, y la pasión y confusión del distanciamiento y la lucidez.

Y si comprendemos correctamente estas reglas, estamos completamente justificados para denunciar cualquier violación de ellas por parte de quien sea. Pero se puede objetar: ¿qué significan palabras tales como las que hemos utilizado anteriormente con tanta amplitud; por ejemplo, «válido», «normal», «adecuado», «pertinente», «corrompido», «supresión de hechos», «interpretación»? ¿Es que son tan fijos e inequívocos el uso y el significado de estos términos fundamentales? ¿Es que no puede suceder que lo que se cree que es pertinente y convincente en una generación sea considerado no pertinente en la siguiente? Lo que son hechos indiscutibles para un historiador pueden parecer a otro, con bastante frecuencia, meras teorías sospechosas. Y por supuesto, esto es así. Las reglas de ponderación de pruebas cambian. Los datos que se aceptan en una época les parecen a sus sucesores remotos, estar cargados de presuposiciones metafísicas tan extrañas que apenas son inteligibles. Se nos volverá a decir que toda objetividad es subjetiva, que es lo que es con relación a su propio espacio y tiempo, que toda veracidad y confiabilidad, así como toda la penetración y todos los dones de un período intelectualmente fértil, son tales solamente con relación a su propio «clima de opinión», que nada es eterno y que todo cambia. Sin embargo, cuando se dicen este tipo de cosas, y por muy plausible que parezcan, siguen siendo, en este contexto, meramente retóricas. Distinguimos los hechos, desde luego no con toda claridad de las valoraciones

que forman parte de su misma estructura, sino de las interpretaciones que hacemos de ellos; la línea divisoria que las separa puede que no sea precisa, pero si yo digo que Stalin ha muerto y que el general Franco todavía vive, mi afirmación puede ser correcta o equivocada, pero nadie en su cabales podría considerar que, con arreglo al sentido vigente que tienen estas palabras, yo estoy proponiendo una teoría o una interpretación. Pero si digo que Stalin exterminó a una gran cantidad de propietarios rurales porque en su infancia su nodriza le había envuelto en pañales y esto le hizo agresivo, mientras que el otro estadista no hizo lo que Stalin porque no pasó por esa clase de experiencia, nadie, a no ser que fuese un estudiante de ciencias sociales muy ingenuo, consideraría que yo pretendía afirmar un hecho, por muchas veces que yo empezara mis frases con las palabras «es un hecho que...». Y no estaré dispuesto a creer a nadie que me diga que, con relación a Tucídides (o incluso con relación a algún escriba sumerio), no existe ninguna distinción fundamental entre hechos relativamente «sólidos» e interpretaciones relativamente «discutibles». No hay duda de que la línea divisoria que separa a estos hechos e interpretaciones ha sido siempre amplia y vaga y que puede que haya una frontera movible; ésta se ve afectada por el nivel de generalidad que tengan las proposiciones que van implicadas en ella; pero a menos que nosotros sepamos, dentro de ciertos límites, dónde se encuentra, no entenderemos en nada el lenguaje descriptivo. Las maneras de pensar de culturas que están muy alejadas de la nuestra nos son solamente comprensibles en la medida en que de alguna manera compartimos sus categorías básicas, y entre éstas está la distinción que exista entre hecho y teorías. Yo puedo discutir si un determinado historiador es profundo o superficial, objetivo e imparcial en sus juicios, o limitado en aras de alguna hipótesis obsesiva o emoción poderosa, pero lo que quiero decir con estos términos que están en contraste no será completamente diferente para aquellos que no estén de acuerdo conmigo; si no, no habría discusión; y no la habrá si yo puedo pretender descifrar con toda corrección textos que sean tan profundamente diferentes, en diferentes culturas, espacio y tiempo, que hagan sistemáticamente ilusoria y engañosa toda comunicación. «Objetivo», «verdadero» y «justo» son palabras que tienen un contenido amplio, sus usos son múltiples y sus límites frecuentemente confusos. Las ambigüedades y las confusiones son siempre posibles y con frecuencia peligrosas. Sin embargo, tales términos tienen significados que, desde luego, pueden ser fluidos, pero que están dentro de los

límites que reconoce el uso normal y se refieren a normas que son aceptadas comúnmente por los que trabajan en campos científicos importantes, y esto es así no sólo en el ámbito de una sola generación o sociedad, sino también en grandes extensiones de espacio y tiempo. La mera pretensión de que estos términos fundamentales, conceptos, categorías o normas cambian de significado o aplicación, es suponer que tales cambios pueden ser en cierta medida rastreados por métodos que, *pro tanto*, no se considera que se prestan a tal cambio rastreable; pues si, a su vez, estos métodos cambian, entonces, *ex hypothesi*, cambian de una manera tal que apenas nosotros podemos decubrirlos [21]. Y si no los podemos decubrir, no se pueden eliminar y, por tanto, no valen como arma que nos eche en cara la subjetividad o relatividad que nos alegan y el engaño en que estamos respecto a la grandeza, estabilidad y carácter absoluto de nuestras normas en un mundo que cambia sin cesar. Tales acusaciones se parecen a las sugerencias que casualmente se hacen a veces de que la vida es un sueño. Contra esto protestamos diciendo que «todo» no puede ser un sueño, porque, si así fuese, al no haber nada que contrastar con los sueños, la noción de «sueño» pierde toda referencia específica. Puede que se diga que tendremos un despertar; es decir, una experiencia con relación a la cual el recuerdo de nuestras vidas presentes será parecido a como son ahora los sueños que recordamos cuando los comparamos con la experiencia normal que tenemos ahora cuando estamos despiertos. Esto puede ser verdad, pero tal como son las cosas, sólo podemos tener una escasa, experiencia, o ninguna, en favor o en contra de esta hipótesis. Se nos presenta una analogía, uno de cuyos términos está oculto a nuestra vista, y si, basándose en ella, se nos invita a eliminar la realidad de la vida normal que llevamos cuando estamos despiertos, en aras de otra forma de experiencia que no se puede describir literalmente ni expresar en términos de nuestras experiencias cotidianas y nuestro lenguaje normal —experiencia en la que no podemos tener, en principio, ningún indicio para los criterios que discriminan las realidades de los sueños—, podemos entonces re-

[21] A no ser que nos metamos en la extraña tarea de formular y probar la confiabilidad de estos métodos mediante métodos (lo que a veces se llama el estudio de la Metodología) y éstos, a su vez, mediante métodos de métodos de métodos; pero tendremos que parar en alguna parte, antes de perder la cuenta de lo que estamos haciendo, y aceptar obligatoriamente a ese estadio como absoluto y como patria de las «normas permanentes».

plicar con razón que no entendemos lo que se nos propone, y que la propuesta carece literalmente de sentido. En efecto, podemos decir la perogrullada, que por ser vieja no deja de ser profunda, de que no se puede dudar de todo al mismo tiempo, porque entonces ninguna cosa es más dudosa que otra, y, por tanto, no hay criterios para comparar, y nada cambia. También y por la misma razón, podemos rechazar, por ser vacías, todas aquellas advertencias de carácter general que nos aconsejan que recordemos que todas las normas y criterios fácticos, lógicos, éticos, políticos y estéticos están infectados sin remisión por condicionamientos históricos, sociales o de cualquier otro tipo, y que todos ellos no son más que parches temporales e inestables, de los que no nos podemos fiar porque el tiempo y el azar los harán desaparecer. Pero si todos los juicios están infectados de esta manera, no hay nada con lo que podamos discriminar los diferentes grados de infección, y si todo es relativo, subjetivo, accidental y lleno de prejuicios, no puede juzgarse ninguna cosa diciendo que es más de esta manera que cualquier otra. Si palabras tales como «subjetivo» y «relativo», «lleno de prejuicio» y «limitado», que son términos de comparación y contraste, si no implican la posiblidad de sus contrarios «objetivo» (o, por lo menos, «menos subjetivo») y «sin prejuicios» (o, por lo menos, «con menos prejuicios»), ¿qué significado tienen para nosotros? Usarlos para referirlos a todo lo habido y por haber, usarlos como términos absolutos, y no como términos correlativos, es una perversión retórica del sentido que tienen normalmente, una especie de *memento mori* general, una invocación a todos nosotros para que recordemos qué débiles, ignorantes y triviales somos, una máxima severa, virtuosa y, quizá, meritoria, pero no una doctrina seria que tenga que ver con el problema de la atribución de responsabilidad en la historia, que es importante para cualquier grupo de moralistas, políticos o seres humanos en general.

A estas alturas puede ser saludable recordar, una vez más, las ocasiones que estimularon a tener tales ideas a respetados pensadores. Si, indignados por la crudeza y falta de escrúpulos de las escuelas históricas «ideológicas» que, ignorando todo lo que sabemos de los seres humanos, pintan a los individuos, a las clases o a las sociedades como buenos y malos, totalmente en blanco o en negro, otros historiadores o filósofos de la historia más sensibles y honestos protestan contra esto y nos advierten de los peligros que hay en moralizar y aplicar normas dogmáticas, nosotros aplaudimos esta protesta y nos suscribimos a ella; sin embargo, tenemos que ponernos en guardia,

no vaya a ser que protestemos demasiado y, con la excusa de mitigar excesos, vayamos a utilizar medios que provoquen algunas de las enfermedades que éstos pretendían curar. Condenar es siempre dejar de comprender, dicen los que defienden la tolerancia; hablar de responsabilidad humana, culpa, falta o maldad es sólo una manera de ahorrarse el esfuerzo y el largo, paciente, sutil y tedioso trabajo de desenmarañar el complicado enredo de los asuntos humanos. Nos dirán que siempre es posible para nosotros, mediante un acto heroico de comprensión imaginativa, situarnos en las circunstancias de un individuo o de una sociedad; sólo con que nos tomemos la molestia de «reconstruir» las condiciones y el «clima» intelectual, social y religioso de otro lugar o de otra época, comprenderemos o, al menos, vislumbraremos los motivos y actitudes por los que el acto que juzguemos ya no parecerá gratuito, estúpido o malo, ni, sobre todo, ininteligible. Estos son los sentimientos adecuados. De aquí se sigue que, si hemos de juzgar con justicia, tenemos que tener ante nosotros pruebas adecuadas, tener suficiente imaginación y suficiente sentido para entender cómo se desarrollan las instituciones y cómo actúan y piensan los seres humanos para que podamos lograr entender épocas, lugares, caracteres y situaciones que son muy diferentes a los nuestros; no tenemos que dejarnos cegar por los prejuicios y las pasiones; tenemos que hacer todos los esfuerzos posibles para instruir causas a aquellos que condenamos, y causas mejores, como dijo Acton, que las que ellos hicieron o pudieron haber hecho para sí mismos; no hemos de mirar al pasado sólo con ojos de vencedores, ni tampoco inclinarnos demasiado hacia los vencidos, como si la verdad y la justicia fuesen monopolio de los mártires y de las minorías, y, en fin, hemos de luchar por ser justos incluso con los grandes ejércitos. Todo esto no se puede negar; es verdad, es justo y pertinente; pero quizá apenas sorprendente. Podemos añadir como corolario que hay otros tiempos y otras normas, que nada es absoluto e inmutable y que el tiempo y la suerte lo cambian todo; todo esto también sería un conjunto de perogrulladas. Desde luego, no es necesario dramatizar estas simples verdades, que por ahora son, más que ninguna otra cosa, demasiado conocidas para recordar que los propósitos y los fines últimos de la vida perseguidos por los hombres son múltiples, incluso dentro de una misma cultura y generación, que algunos de ellos entran en conflicto y producen choques entre sociedades, partidos e individuos, y no menos en el interior de los individuos mismos, y más aún que los fines de una época y de un país difieren en mucho de

los de otras épocas y otras concepciones. Y si entendemos cómo los conflictos que existen entre fines que son igualmente últimos y sagrados, pero irreconciliables en el corazón de un solo ser humano, o entre hombres o grupos que son diferentes, pueden conducir a choques trágicos e inevitables, no deformaremos los hechos morales al ordenarlos en términos de un solo criterio absoluto, reconociendo que (*a tenor de* los moralistas del siglo XVIII) no todas las cosas buenas son necesariamente compatibles entre sí, e intentaremos comprender las ideas cambiantes de las culturas, los pueblos, las clases y los seres humanos individuales, sin preguntar cuáles están bien y cuáles están mal, por lo menos con arreglo a un simple dogma casero. No condenaremos la Edad Media solamente porque no llegara a alcanzar el nivel intelectual o moral de los intelectuales *révoltés* del París del siglo XVIII, ni tampoco censuraremos a estos últimos porque ellos, a su vez, tuviesen la desaprobación de los intolerantes moralistas que había en Inglaterra en el siglo XIX, o en Norteamérica en el siglo XX. Si condenamos a sociedades o a individuos, los condenamos sólo después de haber tomado en consideración condiciones sociales y materiales, aspiraciones, normas de valor y grado de progreso y reacción, medidos todos estos con relación a la propia situación y a las propias concepciones de esas sociedades e individuos, y los juzgamos (y por qué no habríamos de hacerlo) como juzgamos a todo lo demás, sea persona o cosa: en parte con relación a lo que nos gusta, aprobamos, creemos y pensamos que es recto, y en parte con relación a las ideas que tienen las sociedades e individuos en cuestión, a lo que pensamos de estas ideas, al extremo que llegamos a pensar que, siendo como somos, es natural y deseable tener una amplia variedad de ideas, y a lo que pensamos sobre la importancia que tienen los motivos en cuanto contrapuestos a los de las consecuencias, o sobre el valor de las consecuencias en cuanto contrapuestas a la cualidad de los motivos, etc. Juzgamos como juzgamos, nos arriesgamos a lo que esto lleva consigo, aceptamos correcciones en cualquiera de los casos en que esta aceptación parece ser válida, vamos demasiado lejos y, bajo determinadas presiones, nos retractamos. Hacemos generalizaciones apresuradas, resulta que después estamos equivocados y, si somos honrados, nos echamos atrás. Intentamos ser comprensivos y justos, sacar consecuencias prácticas o divertirnos, y nos exponemos a ser juzgados, criticados, corregidos y mal interpretados. Pero en tanto pretendemos que entendemos las normas de otros, sean éstos miembros de nuestras propias sociedades o de épocas y países distantes,

que captamos lo que nos dicen los portavoces de muchas tradiciones y actitudes diferentes, y que comprendemos por qué estos piensan como piensan y dicen lo que dicen, en tanto estas pretensiones no son falsas ni absurdas, el «relativismo» y el «subjetivismo» de otras civilizaciones no nos imposibilita para compartir presupuestos comunes que sean suficientes para comunicarnos de alguna manera con ellas, para entenderlas en cierta medida y ser también nosotros entendidos por ellas. Este terreno común es lo que correctamente se llama lo objetivo: aquello que nos posibilita identificar a otros hombres y civilizaciones como humanos y civilizados. Cuando esto falla, dejamos de entender y, *ex hypothesi*, juzgamos mal, pero puesto que, por la misma hipótesis, no podemos estar seguros de hasta qué punto ha fallado la comunicación y hasta qué punto nos engañan los espejismos históricos, no siempre podemos tomar medidas para impedirlo y eliminar sus consecuencias. Intentamos comprender reuniendo lo más posible los fragmentos del pasado, instruimos las causas mejores y más plausibles a las personas y épocas que nos son remotas, o inaccesibles por alguna razón, y hacemos lo más que podemos para ampliar las fronteras del conocimiento y de la imaginación; pero no podemos saber qué es lo que pasa más allá de todas las fronteras posibles y, por consiguiente, no podemos preocuparnos de ellas, pues no son nada para nosotros. Lo que podemos ver lo intentamos describir lo más completa y exactamente posible, pero la oscuridad que rodea a nuestro campo de visión es opaca para nosotros, y nuestros juicios referidos a ella no son ni subjetivos ni objetivos; lo que está más allá del horizonte de nuestra visión no puede molestarnos en lo que seamos capaces de ver o intentemos saber, y lo que nunca podemos conocer no puede hacernos dudar de lo que conocemos ni rechazarlo. Sin duda, algunos de nuestros juicios son relativos y subjetivos, pero otros no, pues si ninguno fuese objetivo y si la objetividad fuese en principio inconcebible, los términos subjetivo y objetivo, al no estar ya contrastados, no significarían nada, ya que todos los términos correlativos existen o dejan de existir juntos. Lo mismo es válido para el viejo argumento de que no tenemos que juzgar para que, al ser todas las normas relativas, tampoco nosotros seamos juzgados, que lleva consigo el corolario igualmente falaz de que ningún individuo puede en justicia ser declarado inocente o culpable en la historia, ya que los valores con arreglo a los cuales se le considera de una manera u otra son subjetivos y provienen de los propios intereses individuales, de los intereses de clase o de una pasajera fase de la

cultura, o de alguna otra causa parecida, y, por tanto, el veredicto que se pronuncie no tiene ninguna condición «objetiva» ni ninguna verdadera autoridad.

¿Y qué decir del otro argumento: la máxima del *tout comprendre* (comprenderlo todo)? Esta apela al orden del mundo. Si el mundo sigue un designio fijo y cada elemento suyo está determinado por otro, entender un hecho, una persona o una civilización es comprender la relación que éstos tienen con el designio cósmico, en el que representan un único papel, y comprender su significado es comprender también, como hemos hecho ver antes, su valor y su justificación. Entender por completo la sinfonía cósmica es entender la necesidad de cada una de sus notas; protestar, condenar y quejarse es meramente mostrar que no se la ha entendido. En su forma metafísica, esta teoría tiene la pretensión de percibir el «verdadero» designio del mundo, de manera que el desorden externo no es más que una reflexión deformada del orden universal que hay «dentro», «más allá» o «por debajo» del mundo, y que al mismo tiempo es el de los platónicos y aristotélicos, de los escolásticos y hegelianos, y de los filósofos orientales, y metafísicos contemporáneos que distinguen entre la realidad armónica, que es invisible, y el caos visible de las apariencias. Entender, justificar y explicar son procesos idénticos. Las versiones empíricas de esta manera de pensar adoptan la forma de la creencia en un cierto tipo de causalidad universal sociológica. Algunas de ellas son optimistas, como las teorías de Turgot y de Comte, de los primeros evolucionistas, de los utopistas científicos y de otros convencidos creyentes en el inevitable aumento de la cualidad y variedad de la felicidad humana. En el otro extremo, otras, como la versión de Schopenhauer, pueden ser pesimistas y sostienen el panorama futuro de un perpetuo sufrimiento, respecto al cual todos los esfuerzos humanos que se hagan para evitarlo no servirán más que para aumentarlo. Otras teorías también pueden tomar una actitud neutral e intentar solamente hacer constar que existe una secuencia inexorable de causas y efectos, que todo, tanto lo mental como lo físico, está sujeto a leyes que pueden ser descubiertas, y que entenderlas no es necesariamente aprobarlas, sino, por lo menos, ver lo inútil que es condenar a los hombres por no haber actuado mejor, ya que no había ninguna otra alternativa que éstos pudieran haber elegido —con arreglo a la causalidad que hemos mencionado antes—, de manera que su coartada histórica es inatacable. Todavía podemos quejarnos, por supuesto, de una manera puramente estética. Podemos quejarnos de

la fealdad que hay en el mundo, aunque sabemos que no podemos cambiarla, y, de la misma manera, podemos quejarnos de su estupidez, su crueldad, su cobardía y su injusticia, enfureciéndonos, avergonzándonos o desesperándonos por su causa, al mismo tiempo que recordamos que no podemos acabar con ellas. Y al irnos convenciendo de que no podemos cambiar de conducta, tendremos que dejar de hablar de crueldad o injusticia, y hacerlo sólo de acontecimientos que son penosos o molestos. Para librarnos de éstos debemos reeducarnos (partiendo de la base, de manera bastante inconsecuente, igual que muchos sabios griegos y radicales del siglo XVIII, de que somos libres en materia de educación, aunque estamos rígidamente condicionados en casi todos los demás aspectos) para adaptarnos a nosotros mismos en conformidad con el universo y, distinguiendo lo que es relativamente permanente de lo que es pasajero, intentar formar nuestros gustos, ideas y actividades de manera que se adapten a lo que son las cosas. Pues si no somos felices porque no podemos tener alguna cosa que queremos, hemos de buscar la felicidad enseñándonos a nosotros mismos a querer solamente lo que de todos modos no podemos evitar. Esta es la lección que dieron los estoicos, como lo es también, de manera menos evidente, la que han dado algunos sociólogos modernos. Se considera que el determinismo está «demostrado» por la observación científica; la responsabilidad es un engaño, y el alabar y condenar son actitudes subjetivas que han de desaparecer con el avance del conocimiento. Explicar es justificar; no se puede uno quejar de lo que no puede ser de otra manera, y la moral natural —la vida de la razón— es la moralidad y la vida cuyos valores se identifican con la verdadera marcha de los acontecimientos, sea esto deducido metafísicamente de una visión intuitiva de la naturaleza de la realidad y su finalidad última, o sea establecido por métodos científicos. Pero ¿hay algún hombre corriente o historiador activo, que crea una sola palabra de este extraño cuento?

VII

Hablando en términos generales, hay dos poderosas doctrinas en el pensamiento contemporáneo: el relativismo y el determinismo. La primera, por mucho que se la haya representado como antídoto de una presuntuosa autoconfianza, de un dogmatismo arrogante y de una satisfacción consigo misma en lo que se refiere a la moral, está,

sin embargo, fundada en una interpretación falaz de la experiencia. La segunda, por mucho que sus cadenas estén cubiertas de flores, y a pesar de su ostentación de noble estoicismo y del esplendor y grandeza del bosquejo que hace del cosmos, representa, sin embargo, al universo como una prisión. El relativismo opone a la protesta individual y a la creencia en principios morales la resignación a la ironía de los que han visto derrumbarse a muchos mundos y volverse con el tiempo cursis o ridículos a muchos ideales. El determinismo pretende hacernos sensatos enseñándonos dónde hay que encontrar el verdadero mecanismo impersonal e inalterable de la vida y del pensamiento. El primero, cuando deja de ser una máxima o algo que sólo nos recuerda de manera saludable nuestras limitaciones o la complejidad que tienen estos problemas, y pretende atraer nuestra atención como *Weltanschauung* (concepción del mundo) seria, se basa en el mal uso de las palabras, en la confusión de ideas y en la confianza que presta a una falacia lógica. El segundo, cuando va más allá de indicar los obstáculos específicos con que se encuentra el defender que hay decisión libre (y esto en los casos en que puedan aportarse pruebas para ello, pruebas que, a su vez, puedan ser examinadas) resulta estar basado o bien en una mitología, o bien en un dogma metafísico. Ambos han logrado, a veces, disuadir o asustar a algunos hombres de sus convicciones morales o políticas más humanas, en nombre de una visión más profunda y más destructora de la naturaleza de las cosas. Sin embargo, quizá esto no es más que un signo de neurosis y de confusión, pues ninguna de estas dos ideas parece estar apoyada por la experiencia humana. ¿Por qué entonces la una o la otra (pero especialmente el determinismo) han hechizado con tanta fuerza a tantas mentes, que, por otra parte, eran claras y honradas?

VIII

Uno de los más profundos deseos humanos es encontrar un patrón unitario en el que esté simétricamente ordenada la totalidad de la experiencia; el pasado, presente y futuro; lo real, lo posible y lo que está incompleto. Frecuentemente se ha expresado esto diciendo que en algún tiempo había una unidad armónica: «la totalidad inmediata del sentir y del pensar», «la unidad del cognoscente y de lo conocido», de «lo externo y lo interno», del sujeto y del objeto, de materia y forma, del yo y del no yo; que esta unidad se rompió de al-

guna manera, y que toda la experiencia de la humanidad ha consistido en un esfuerzo interminable por agrupar los fragmentos resultantes, restaurar la unidad y librarse así de las categorías —los modos de pensar—, o «trascenderlas», ya que éstas dividen, aíslan y «matan» la realidad viviente y nos «apartan» de ella. Se nos habla de una interminable búsqueda para encontrar una solución a este enigma, volver a esa totalidad inconsútil, al paraíso del que fuimos expulsados, o heredar algún otro, para ganar el cual todavía no hemos hecho lo suficiente. Esta idea central, cualquiera que sea su origen o valor, está en el corazón mismo de una gran parte de la especulación metafísica, de los esfuerzos que se hacen para la unificación de las ciencias, y de una gran parte del pensamiento estético, lógico, social e histórico. Pero, proporcione o no el descubrimiento de un único patrón de la experiencia, esa satisfacción de nuestra razón, a la que aspiran muchos metafísicos y en nombre de la cual rechazan la ciencia empírica como mera colocación *de facto* de los hechos «en bruto» —descripciones de acontecimientos, personas o cosas que no están unidos mediante nexos «racionales» que sólo la razón se considera que es capaz de aceptar, y esté o no en esto la base de tantas metafísicas y religiones, todo ello no cambia el orden de las apariencias reales —el ámbito empírico—, que es lo único de lo que la historia puede propiamente pretender tratar. Desde la época de Bossuet a la de Hegel, y posteriormente cada vez más, se ha pretendido, con una gran variedad de grados en lo que se refiere a su generalidad y confianza, poder rastrear la estructura de la historia (generalmente, *a priori*, a pesar de todas las protestas en contra) que descubra el único patrón verdadero en el que se vea que encajan todos los hechos. Pero esto no es aceptable, ni puede serlo nunca, por ningún historiador serio que quiera establecer la verdad tal como ésta es entendida por los mejores críticos de su época que trabajan con normas aceptadas como realistas por sus colegas más escrupulosos y cultos. Pues dicho historiador no ve que la verdad —la única estructura verdadera en la que están realmente los hechos— sea un único esquema, ni distingue al único patrón cósmico verdadero de los falsos, ya que ciertamente intenta distinguir los hechos reales de las imaginaciones. Los mismos hechos pueden ser ordenados con arreglo a diversos patrones, pueden ser vistos desde diversas perspectivas, y exhibidos a la luz de muchos focos, todos ellos válidos, aunque algunos serán más sugestivos o fértiles en un determinado campo que en otro, darán unidad a muchos campos de una manera reveladora o, si no, sacarán a

la luz disparidades y claras diferencias. Algunos de estos patrones estarán más cerca que otros de las concepciones metafísicas o religiosas de determinados historiadores o filósofos de la historia. Pero en todo ello los hechos mismos seguirán siendo relativamente «rigurosos». Relativamente, por supuesto, no de manera absoluta; y en todo momento en que una obsesión producida por un determinado patrón induzca a un determinado escritor a interpretar los hechos demasiado artificialmente y a salvar con demasiada sagacidad las lagunas que haya en su conocimiento, sin prestar suficiente atención a las pruebas empíricas, otros historiadores se darán cuenta instintivamente de que los hechos han sido violentados de alguna manera, de que la relación que hay entre las pruebas y la interpretación de éstos no es del todo normal, y de que ello no es debido a que haya alguna duda sobre los hechos, sino a que está actuando un esquema obsesivo [22]. El estar libre de estas *idées fixes*, y hasta qué punto se está libre de ellas, distingue a la verdadera historia de la mitología de un período determinado; pues, hablando con propiedad, no hay pensamiento histórico más que en el caso en que los hechos puedan distinguirse no sólo de la imaginación, sino también de las teorías e interpretaciones, aunque esto pueda ser no en absoluto, sino en un grado más o menos grande. Se nos recordará que no hay diferencia radical entre historia y mitología, o entre historia y metafísica, que en este mismo sentido no hay una línea definida que separe los «hechos» y las teorías, y que en principio no se puede mostrar ningún criterio que los diferencie. Y esto es verdad, pero de ello no se sigue nada sorprendente. Sólo los metafísicos han discutido que existan estas diferencias; sin embargo, la historia surgió como disciplina independiente, y esto es tanto como decir que la línea divisoria que hay entre los hechos y los patrones cósmicos, sean éstos empíricos, metafísicos o teológicos, indistintos y cambiantes, es un concepto auténtico para todos aquellos que toman en serio los problemas de la historia. En tanto seamos historiadores, estos dos niveles deben mantenerse distintos. Por tanto, nunca debe ser válido el intento de deshacerse de la responsabilidad, que, en un nivel empírico, parece que está en un individuo o sociedad históricos determinados o en un conjunto de opiniones mantenidas o propagadas por ellos, atribuyéndosela a algún mecanismo metafísico,

---

[22] Rara vez se discrepa gravemente dentro de una determinada cultura o profesión sobre los criterios para determinar qué es un hecho y qué es lo que constituye una prueba empírica.

que, por ser impersonal, excluye la idea misma de responsabilidad moral. El deseo de hacer esto puede ser atribuido la mayoría de las veces a querer huir de un mundo caótico, cruel y, sobre todo, aparentemente sin sentido, para entrar en un mundo en el que todo es armonioso, claro, inteligible y dirigido hacia una culminación perfecta que satisfaga las demandas de la «razón», de un sentimiento estético, de un impulso metafísico o de un anhelo religioso y, sobre todo, para entrar en un mundo en el que nada puede ser objeto de crítica, queja, condena o desesperación.

Esta cuestión es más seria cuando se aducen argumentos empíricos en favor de un determinismo histórico que excluye la idea de responsabilidad personal. En ese caso ya no estamos tratando con metafísicas de la historia —teodiceas como, por ejemplo, la de Schelling o la de Toynbee— como evidentes sustitutos de la Teología. Tenemos ante nosotros a las grandes teorías sociológicas de la historia, las interpretaciones materialistas o científicas que empezaron con Montesquieu y los *philosophes*, y llevaron a las grandes escuelas del siglo XIX, desde los saint-simonianos y hegelianos hasta los seguidores de Comte, Marx y Darwin y los economistas liberales; desde Freud, Pareto y Sorel hasta los ideólogos del fascismo. De todas éstas, el marxismo es con mucho la más audaz y la más inteligente, pero los que la practican, por mucho que hayan añadido a nuestro conocimiento, no han conseguido su noble y poderoso intento de convertir la historia en una ciencia. Surgida de este gran movimiento, tenemos la enorme proliferación de los estudios sociológicos y antropológicos de las sociedades civilizadas, con su tendencia a explicar todo carácter y conducta por el mismo tipo de causas relativamente irracionales e inconscientes que, según se cree, han explicado con tanto éxito la conducta de las sociedades primitivas. Hemos sido testigos del renacimiento de la idea de la «sociología del conocimiento», que sugiere que no puede hacer ver que no sólo nuestros métodos, sino también nuestras conclusiones y las razones que tenemos para creer en ellas, están en gran parte o totalmente determinados, en todo el ámbito del conocimiento, por el grado de desarrollo que ha alcanzado nuestra clase, grupo, nación, cultura o cualquier otra unidad que se elija. Esto ha sido seguido, a su debido tiempo, por la fusión de estas doctrinas, a veces no convincentes, pero, por lo general, al menos casi científicas, con ficciones no empíricas —que a veces no son más que poderes personificados que son al mismo tiempo buenos y malos—, tales como el «espíritu colectivista», «el mito del si-

glo XX, «el hundimiento actual de los valores» (llamado a veces «la crisis de la fe»), «el hombre moderno» o «la última etapa del capitalismo». Todas estas maneras de hablar han poblado la atmósfera de entidades sobrenaturales que tienen un gran poder: espíritus neoplatónicos y gnósticos, ángeles y demonios que juegan con nosotros como quieren o que, en todo caso, nos piden cosas que, según se nos dice, nosotros ignoramos peligrosamente.

En nuestro tiempo ha ido creciendo una mitología seudosociológica que, disfrazada de conceptos científicos, ha ido a parar a un nuevo animismo, que desde luego es una religión más primitiva e ingenua que las tradicionales fes europeas que intenta sustituir [23]. Este culto nuevo lleva a las personas preocupadas a hacerse preguntas tales como «si es inevitable la guerra», «si tiene que triunfar el colectivismo» o «si la civilización está condenada». Estas preguntas, el tono con que se hacen y la manera como se discuten, implican la creencia en la presencia oculta de grandes entidades impersonales —las guerras, el colectivismo o el destino—, que son fuerzas y agentes que están por todo el mundo, y sobre los cuales no tenemos más que muy poco poder para controlarlos o desviarlos. Se dice que unas veces estas entidades «están encarnadas ellas mismas» en grandes hombres, en figuras titánicas que, puesto que encarnan su época, logran resultados sobrehumanos; por ejemplo, Napoleón, Bismarck o Lenin; otras veces, en la acción de las clases sociales, por ejemplo, los grandes monopolios capitalistas que actúan con arreglo a unas finalidades que apenas entienden sus propios miembros, finalidades a las que «inevitablemente» les conduce su posición económica y social; y otras veces, en la acción de inmensas entidades rudimentarias llamadas «las masas», que son las que hacen la historia, sin saber bien qué fuerzas tan poderosas son los «vehículos creadores». Las guerras, revoluciones, dictaduras y transformaciones militares y económicas se prestan a ser concebidas como geniecillos de una demonología oriental que, una vez que los sueltan de las lámparas en donde han estado encerrados durante siglos, se hacen incontrolables y juegan caprichosamente con las vidas de los hombres y de las naciones. Con un aumento tan abundante de símiles y metáforas, no es de extrañar,

[23] No tengo necesidad de añadir que no se puede atribuir la responsabilidad de esto (si es que puedo aventurarme todavía a utilizar este término) a los grandes pensadores que fundaron la Sociología moderna: Marx, Durkheim y Weber, ni a sus seguidores y críticos, racionales y escrupulosos, cuya obra ellos inspiraron.

quizá, que muchas personas incautas tiendan en nuestros días a creer que sus vidas están dominadas no sólo por factores materiales relativamente estables incluso por factores más poderosos y siniestros, y mucho menos inteligibles: las luchas impersonales de las clases sociales, que pueden no ser deseadas por los mismos miembros de dichas clases, el choque de las fuerzas sociales, las incidencias de las épocas de depresión y prosperidad, que, al igual que los fenómenos de la naturaleza, apenas pueden ser controladas por aquellos cuyas vidas dependen de ellas, y, sobre todo, por las leyes «societales» y «conductales», para no citar más que unas cuantas palabras sagradas del bárbaro vocabulario de estas nuevas mitologías. Acobardados y humillados por la panoplia de estas nuevas divinidades, los hombres buscan, con inquietud y anhelo, sabiduría y aliento en los libros sagrados y en los nuevos mandatos de los sacerdotes que fingen hablarles de los atributos y costumbres de sus nuevos dioses. Estos libros y sus expositores hablan, en efecto, en términos alentadores: la demanda crea la oferta. Su mensaje es sencillo y muy antiguo. En un mundo donde entran en conflicto tales monstruos, los seres humanos individuales no pueden tener más que muy poca responsabilidad por lo que hacen; el descubrimiento de estas nuevas y terroríficas fuerzas impersonales puede hacer la vida infinitamente más peligrosa, pero si dichas fuerzas no actúan con ninguna otra finalidad, despojan, en todo caso, a sus víctimas de toda responsabilidad, de todas aquellas cargas morales que los hombres solían llevar consigo con tanto trabajo y angustia en épocas menos cultas. De esta manera, lo que hemos perdido por un lado lo ganamos por otro: si perdemos la libertad ya no podemos, en todo caso, culpar ni ser culpados por un mundo que en gran parte está fuera de nuestro control. Los términos premio y castigo se convierten *eo ipso* en términos incivilizados y oscurantistas. Hacer constar lo que ocurre y por qué ocurre, en crónicas impersonales, tal como hicieron los imparciales y estudiosos monjes en otros tiempos de violencia y lucha, se considera más honorable, más digno y más adecuado a la noble humildad e integridad de un intelectual que, en tiempos de duda y de crisis, al menos preservará su alma si se abstiene de ir por el fácil sendero de permitirse sentimientos morales. Se nos quitan las dudas agonizantes que podamos tener acerca de la conducta de los individuos que están atrapados en las crisis históricas, así como también los sentimientos de esperanza y desesperación, culpabilidad, orgullo y remordimiento que acompañan a estas reflexiones, y al igual que los soldados de un ejército que

se ven empujados por fuerzas demasiado grandes para resistirlas, nosotros perdemos esas neurosis que surgen del miedo de tener que elegir entre diferentes alternativas. Donde no hay elección no hay intranquilidad, y sí una feliz liberación de la responsabilidad. Algunos seres humanos han preferido siempre la paz de la cárcel, una seguridad satisfecha, y una sensación de haber encontrado por fin el puesto adecuado que uno tiene en el cosmos, a los dolorosos conflictos y perplejidades de la desordenada libertad del mundo que está fuera de los muros de la prisión.

Sin embargo, esto es extraño. Pues los presupuestos sobre los que se ha construido este tipo de determinismo, cuando se examinan son muy poco plausibles. ¿Qué son esas fuerzas y esas leyes históricas inexorables? ¿Qué historiógrafo o qué sociólogo puede pretender haber sacado generalizaciones empíricas comparables a las grandes leyes de las ciencias de la naturaleza? Es un lugar común decir que la sociología todavía está esperando a su Newton, pero incluso esto parece ser una pretensión demasiado audaz; todavía tiene que encontrar a su Euclides y a su Arquímedes antes de que pueda empezar a soñar en un Copérnico. Por una parte, tenemos una paciente y útil acumulación de hechos y análisis, una taxonomía, estudios comparativos útiles e hipótesis prudentes y limitadas, incapacitadas todavía por demasiadas excepciones para tener ningún poder predictivo apreciable [24]; por otra parte, construcciones teóricas imponentes, y a veces ingeniosas, oscurecidas por metáforas pintorescas y por una audaz mitología, que frecuentemente estimulan a los que trabajan en otros campos científicos; y entre ambas, una gran laguna, que nunca ha existido en tiempos históricos entre las teorías y las pruebas fácticas de las ciencias de la naturaleza. Es ocioso que la sociología diga que es todavía joven y que tiene un futuro glorioso. Augusto Comte, el héroe epónimo para el que se han dicho estas palabras con el fin de honrar su memoria, la fundó hace ya cien años, y sus grandes conquistas nomotéticas todavía están por llegar [25]. Ella ha afectado de una manera muy fructífera a otras disciplinas, notablemente a la his-

[24] Y una colección de ideas y *aperçus* aislados, como los muy dudosos que dicen «todo poder, o corrompe o intoxica», «el hombre es un animal político», o «Der Mensch ist was er ist» (el hombre es lo que come).

[25] No quiero implicar con esto que otras «ciencias» —por ejemplo, la «ciencia política» o la Antropología social— hayan ido mucho más lejos en el establecimiento de leyes, pero sus pretensiones son más modestas.

toria, a la que ha añadido una nueva dimensión [26]; pero todavía no ha logrado más que descubrir tan pocas leyes o generalizaciones amplias que estén apoyadas en pruebas adecuadas, que apenas puede mantenerse su pretensión de ser considerada como una ciencia de la naturaleza, ni esas pocas pobres leyes son lo suficientemente revolucionarias para hacer que sea una cuestión urgente el probar su verdad. En el gran y fértil campo de la sociología (a diferencia de la psicología, su hermana menor más especulativa, pero mucho más efectiva) las generalizaciones sueltas que mantienen las mentes educadas en la historia todavía parecen ser, a veces, más fructíferas que sus equivalentes «científicas».

El determinismo social está estrechamente ligado, al menos históricamente, a los ideales «nomotéticos» de la sociología; y, por supuesto, puede ser una doctrina verdadera. Pero si lo es y empezamos a tomarla en serio, los cambios que se producirán en toda nuestra lengua, en nuestra terminología moral, en nuestras actitudes recíprocas y en nuestras ideas sobre la historia, la sociedad y todo lo demás, serán demasiado profundos para ser incluso bosquejados ahora. Los conceptos de premio y castigo, inocencia, culpabilidad y responsabilidad individual, con los que empezamos, no son más que un pequeño elemento de la estructura que se derrumbaría o desaparecería. Si el determinismo social y psicológico se estableciese como una verdad aceptada, nuestro mundo se transformaría más radicalmente que se transformó el mundo teleológico de la Edad Antigua y de la Edad Media como consecuencia del triunfo que tuvieron los principios mecanicistas o los principios de la selección natural. Nuestras palabras y nuestro modo de hablar y de pensar se transformarían de una manera literalmente inimaginable; las ideas de capacidad de elección, responsabilidad y libertad están inmersas tan profundamente en nuestra concepción del mundo, que yo sostengo que la nueva vida que tuviéramos como criaturas que están en un mundo al que de verdad le faltan esas ideas, sólo puede ser concebida por nosotros con la máxima dificultad [27]. Pero por ahora no hay necesidad de alarmarnos sin motivo. Sólo estamos hablando de ideales seudocientíficos, la realidad todavía no está a la vista. Aún no tenemos a mano las pruebas necesarias para defender un total determinismo, y si hay una persis-

---

[26] Así como nuevos métodos utilizados para probar la validez de viejas conclusiones.

[27] Véase «Introducción», p. 10.

tente tendencia a creer en él, ello se debe seguramente, con mucho, al aliciente de un ideal «cientista» o metafísico, o a la tendencia que tienen los que quieren cambiar la sociedad, a creer que las estrellas, en sus movimientos celestes, están luchando por ellos. O quizá sea debido a un deseo de aminorar las cargas morales o de minimizar la responsabilidad individual y transferirla a fuerzas impersonales a las que se puede acusar de ser la causa de todos nuestros descontentos, más que a un aumento de nuestra capacidad de reflexión crítica o a una mejora de nuestras técnicas científicas. La creencia en un determinismo histórico de este tipo está, por supuesto, muy extendida, especialmente en lo que yo quisiera llamar su forma «historiosófica», con lo cual quiero decir las teorías metafísico-teológicas de la historia, que atraen a muchos que han perdido la fe en ortodoxias religiosas más antiguas. Sin embargo esta actitud, que tanto prevalecía recientemente, quizá está decayendo, y en nuestros días puede discernirse una tendencia contraria. Nuestros mejores historiadores emplean test empíricos para los hechos que analizan, hacen exámenes muy minuciosos de las pruebas, no deducen leyes y no muestran tener ningún miedo falso en atribuir responsabilidad a los individuos. Puede que sus juicios y análisis específicos estén equivocados, pero tanto ellos como sus lectores rechazarán con razón la idea de que lo que han hecho ha sido sustituido o ridiculizado por los avances de la sociología o por alguna idea metafísica más profunda, como fue ridiculizado y sustituido por los descubrimientos de los discípulos de Kepler lo que decían los astrónomos orientales. Algunos existencialistas modernos también proclaman a su manera, un tanto rara, la importancia capital que tiene la libertad individual. Puede que no sea válida la condena que hacen algunos de ellos de todos los sistemas filosóficos, por ser todos éstos igualmente vacíos, y de toda moral así como de otras doctrinas, por ser éstas igualmente vacías, simplemente porque son sistemas y doctrinas; pero los más serios de estos existencialistas no insisten menos que Kant en la realidad de la autonomía humana; es decir, en la realidad del comprometerse libremente en un acto o en una forma de vida por lo que éstos son en sí mismos. Otra cuestión es si reconocer la existencia de la libertad, tal como se ha expuesto en este último sentido, autoriza o no a uno a predicar a los demás o a juzgar el pasado; pero, en todo caso, haber penetrado en las pretensiones de esas teodiceas que lo explicaban y justificaban todo, y que prometían asimilar las ciencias humanas a las ciencias de la naturaleza en la búsqueda de un esquema unificado de todo lo que

existe, muestra una recomendable energía intelectual. Se necesita estar más que apasionado por un determinado programa para echar por la borda los hábitos morales e intelectuales más profundamente enraizados de los seres humanos, sean éstos fontaneros o historiadores. Se nos dice que es estúpido juzgar a Carlomagno, a Napoleón, al Gengis Khan, a Hitler o a Stalin por sus matanzas, y que estos juicios son, a lo más, comentarios que hacemos sobre nosotros mismos y no sobre «los hechos». Igualmente se nos dice que no deberíamos hablar de la manera que hablamos de esos benefactores de la humanidad, a los que tan fielmente celebraron los seguidores de Comte, o, por lo menos, que no es de nuestra incumbencia el hacerlo en tanto que historiadores, ya que, como tales, nuestras categorías son «neutrales» y difieren de las que tenemos como seres humanos corrientes tanto como difieren de manera innegable las categorías de los químicos. Se nos dice también que, en tanto que historiadores, nuestra tarea es contar, digamos por ejemplo, las grandes revoluciones de nuestra época sin insinuar que ciertos individuos implicados en ellas no solamente fueron la causa, sino que también fueron responsables de grandes miserias y destrucciones, usando estas palabras con arreglo a las normas, no sólo del siglo XX, que pronto va a terminar, o de nuestra sociedad capitalista decadente, sino con arreglo a las normas de la raza humana de todos los tiempos y lugares en que la hemos conocido. Se nos dice, en fin, que debemos practicar tales normas de austeridad respeto a algún canon científico imaginario que distingue muy tajantemente entre hechos y valores, tan tajantemente que nos permite considerar a los primeros como objetivos «inexorables» y, por tanto, justificativos de sí mismos, y a los segundos sólo como una glosa subjetiva de los acontecimientos —debida a un determinado momento, al medio ambiente, al temperamento individual— y, por tanto, indigna de una consideración intelectual seria. A esto podemos responder que aceptar esta doctrina es violentar las ideas básicas de nuestra moralidad, falsificar el sentido de nuestro pasado e ignorar algunos de los conceptos y categorías más generales del pensamiento normal. Aquellos que se preocupan de los asuntos humanos están comprometidos en el uso de los conceptos y categorías morales que el lenguaje normal expresa y lleva incorporados. Pueden evitarlo los químicos, los filólogos, los lógicos e incluso los sociólogos que tengan prejuicios cuantitativos, porque éstos emplean términos técnicos que moralmente son neutros. Pero los historiadores apenas pueden hacer esto. No tienen necesidad, ni desde luego obligación,

de moralizar, pero tampoco pueden evitar usar el lenguaje normal con todas sus asociaciones y categorías morales «implicadas». Intentar evitarlo es adoptar otra concepción moral; en modo alguno no adoptar ninguna. Días llegarán en que los hombres se pregunten cómo pudo haber logrado tan notable fama, influencia y respetabilidad esta extraña idea, que es una combinación de una mala inteligencia de las relaciones que hay entre los valores y los hechos, y un cinismo disfrazado de imparcialidad austera. Pues no es científica, ni su reputación puede ser debida por completo a tener un miedo respetable a una arrogancia indebida o al filisteísmo, o a una imposición demasiado blanda y demasiado poco crítica de nuestros propios dogmas y reglas a los demás. En parte es debida a un malentendido de las implicaciones filosóficas de las ciencias de la naturaleza, de cuyo prestigio se han apropiado inadecuadamente muchos necios e impostores desde sus más tempranos triunfos. Pero, principalmente, a mí me parece que tiene su origen en un deseo de renunciar a nuestra responsabilidad y dejar de juzgar, supuesto que nosotros no somos tampoco juzgados y, sobre todo, no estamos obligados a juzgarnos a nosotros mismos, y en un deseo de huir para buscar refugio en un inmenso todo amoral, impersonal, monolítico; en la naturaleza, en la historia [28], en la clase, en la raza, en las «crueles realidades de nuestro tiempo», o en la irresistible evolución de la estructura social [29], que nos absorberá e integrará en su ilimitada, indiferente y neutral contextura, a la que no tiene sentido valorar o criticar, y contra la que luchamos hasta cumplir nuestro seguro destino. Esta es una imagen que ha aparecido con frecuencia en la historia de la humanidad, y siempre en momentos de confusión y de debilidad interior. Es una de las grandes coartadas defendidas por aquellos que no pueden o no quieren enfrentarse con el hecho de la responsabilidad humana y con la existencia de un ámbito limitado, pero real, de la libertad del hombre, bien porque han sido heridos o atemorizados demasiado profundamente para querer volver al quehacer cotidiano de la vida normal, o porque están llenos de indignación moral contra los falsos va-

[28] «La Historia nos ha cogido por el cuello» —se dice que gritó Mussolini cuando supo que los aliados habían desembarcado en Sicilia. Se podía luchar con los hombres, pero una vez que «la Historia» misma había tomado las armas contra uno, toda resistencia era inútil.

[29] Se dice que Mr. Justice Brandeis ha dicho que «lo irresistible, con frecuencia, es solamente aquello a lo que no se le opone resistencia».

lores y códigos morales, según ellos repelentes, de su propia sociedad, clase o profesión, y toman las armas contra todo código ético en cuanto tal, como medio digno de echar fuera de sí una moralidad que, según ellos, es, quizá con justificación, repulsiva. Sin embargo, estas ideas, aunque puedan tener su origen en una reacción natural contra una excesiva retórica moral, son un remedio desesperado; los que las sostienen utilizan la historia como método para evadirse de un mundo que, por alguna razón, se les ha hecho odioso, y adentrarse en una fantasía en la que unas entidades impersonales vengan sus agravios y lo arreglan todo, burlando con ello, más o menos, a sus perseguidores reales o imaginarios. Y al hacer esto describen las vidas normales que viven los hombres en unos términos que no señalan para nada las más importantes distinciones psicológicas y morales que conocemos. Lo hacen al servicio de una ciencia imaginaria y, al igual que los astrólogos y adivinos, a los que han sucedido, lanzan su mirada a las nubes, hablan con grandes imágenes y símiles insustanciales, con metáforas y alegorías profundamente engañosas, y utilizan fórmulas hipnóticas, teniendo muy poco en cuenta la experiencia, los argumentos racionales y los test que ya han demostrado ser dignos de confianza. Con ello echan tierra tanto a sus propios ojos como a los nuestros, obstruyen nuestra visión del verdadero mundo y, además, confunden a un público que ya está lo suficientemente perplejo sobre las relaciones que hay entre la moralidad y la política, e igualmente sobre la naturaleza y métodos de las ciencias de la naturaleza y los estudios históricos.

DOS CONCEPTOS DE LIBERTAD [1]

Si los hombres no hubieran estado en desacuerdo sobre la finalidad de la vida y nuestros antepasados hubiesen seguido imperturbables en el jardín del Edén, los estudios a los que está dedicada la cátedra Chichele de teoría política y social apenas podrían haber sido concebidos. Pues estos estudios tienen su origen y se desarrollan en la existencia de la discordia. Puede que alguien ponga esto en cuestión, basándose en que incluso en una sociedad de santos anarquistas, en la que no puede haber ningún conflicto sobre el fin último, todavía pudieran surgir problemas políticos, como por ejemplo cuestiones constitucionales o legislativas. Pero esta objeción se basa en un error. Cuando se está de acuerdo en los fines, los únicos problemas que quedan son los de los medios, y éstos no son políticos, sino técnicos; es decir, capaces de ser resueltos por los expertos o por las máquinas, al igual que las discusiones que se producen entre los ingenieros o los médicos. Es por esto por lo que aquellos que ponen su fe en algún inmenso fenómeno que transformará el mundo, como

[1] Esta conferencia fue dada como «Inaugural lecture» en la Universidad de Oxford el 31 de octubre de 1958, y publicada ese mismo año por la Clarendon Press.

el triunfo final de la razón o la revolución proletaria, tienen que creer que todos los problemas morales y políticos pueden ser transformados en problemas tecnológicos. Este es el significado que tiene la famosa frase de Saint-Simon sobre «la sustitución del gobierno de personas por la administración de cosas», y las profecías marxistas sobre la supresión del Estado y el comienzo de la verdadera historia de la humanidad. Esta concepción es llamada utópica por aquellos que consideran que especular sobre esta condición de perfecta armonía social es un juego de ociosa fantasía. Sin embargo, quizá se pudiera perdonar a algún marciano que viniera a ver hoy día cualquier universidad británica —o americana— y defendiese la impresión de que sus profesores y alumnos vivían en una realidad muy parecida a esa situación inocente e idílica, a pesar de toda la seria atención que los filósofos profesionales prestan a los problemas fundamentales de la política.

Sin embargo, esto es sorprendente y peligroso. Sorprendente, porque quizá no haya habido ninguna época de la historia moderna en que tantos seres humanos, tanto en Oriente como en Occidente, hayan tenido sus ideas y, por supuesto, sus vidas tan profundamente alteradas, y en algunos casos violentamente trastornadas, por doctrinas sociales y políticas sostenidas con tanto fanatismo. Peligroso, porque cuando las ideas son descuidadas por los que debieran preocuparse de ellas —es decir, por lo que han sido educados para pensar críticamente sobre ideas—, éstas adquieren a veces un carácter incontrolado y un poder irresistible sobre multitudes de seres humanos que pueden hacerse demasiado violentos para ser afectados por la crítica de la razón. Hace más de cien años el poeta alemán Heine advirtió a los franceses que no subestimaran el poder de las ideas; los conceptos filosóficos criados en la quietud del cuarto de estudio de un profesor podían destruir una civilización. El hablaba de la *Crítica de la razón pura*, de Kant, como la espada con que había sido decapitado el deísmo europeo; describía a las obras de Rousseau como el arma ensangrentada que, en manos de Robespierre, había destruido el antiguo régimen, y profetizaba que la fe romántica de Fichte y de Schelling se volvería un día contra la cultura liberal de Occidente. Los hechos no han desmentido por completo esta predicción; pero si los profesores pueden ejercer verdaderamente este poder fatal, ¿no es posible que sólo otros profesores, o por lo menos otros pensadores (y no los gobiernos o los comités de congresos), sean los únicos que puedan desarmarles?

Es extraño que nuestros filósofos no parezcan estar enterados de estos efectos devastadores de sus actividades. Puede ser que, intoxicados por sus magníficos logros en ámbitos más abstractos, los mejores de ellos miren con desdén a un campo en el que es menos probable que se hagan descubrimientos radicales y sea recompensado el talento empleado en hacer minuciosos análisis. Sin embargo, a pesar de todos los esfuerzos que, llevados por una ciega pedantería escolástica, se han hecho para separarlas, la política ha seguido estando entremezclada con todas las demás formas de la investigación filosófica. Descuidar el campo del pensamiento político porque su objeto inestable, de aristas confusas, no puede ser atrapado por los conceptos fijos, los modelos abstractos y los finos instrumentos que son apropiados para la lógica o el análisis lingüístico —pedir una unidad de método en Filosofía y rechazar todo lo que el método no pueda manejar con éxito— no es más que permitirse el quedar a merced de creencias políticas primitivas que no han tenido ninguna crítica. Un materialismo histórico muy vulgar es el que niega el poder de las ideas y dice que los ideales no son más que intereses materiales disfrazados. Puede ser que las ideas políticas sean algo muerto si no cuentan con la presión de las fuerzas sociales, pero lo que es cierto es que estas fuerzas son ciegas y carecen de dirección si no se revisten de ideas.

Esta verdad no se les ha escapado a todos los profesores de Oxford, incluso en nuestra época. Porque ha comprendido la importancia que tienen las ideas políticas en la teoría y en la práctica, y ha dedicado su vida a su análisis y propagación, es por lo que el primer titular de esta cátedra ha producido tanto impacto en el mundo en que ha vivido. El nombre de Douglas Cole es conocido dondequiera que haya hombres que tengan en su alma problemas políticos o sociales. Su fama se extiende mucho más allá de los límites de esta Universidad y de este país. Pensador político de total independencia, honradez y valor, escritor y orador de extraordinaria lucidez y elocuencia, poeta y novelista, profesor dotado como ningún otro, y *animateur des idées*, es, por encima de todo, un hombre que ha dado su vida por el mantenimiento valiente de principios que no siempre eran populares, y por la firme y apasionada defensa de la justicia y la verdad, frecuentemente en circunstancias de gran facilidad y desaliento. Estas son las cualidades por las que principalmente es hoy día conocido en el mundo este generoso e imaginativo socialista inglés. El hecho no menos notable y quizá más característico acerca de él, es que

ha conseguido este puesto en la consideración social sin sacrificar su natural humanidad, su espontaneidad de sentimientos, su inacabable bondad personal y, sobre todo, su profunda y escrupulosa dedicación a su vocación de profesor de cualquiera que quisiese aprender; dedicación que estaba reforzada por muchos conocimientos polifacéticos y una fabulosa memoria. Es para mí motivo de profundo placer y orgullo intentar hacer constar lo que yo y muchos otros sentimos acerca de esta gran figura de Oxford, cuyo carácter moral e intelectual es un preciado valor para su país y para la causa de la justicia y de la igualdad humana en todas partes.

Es de él, por lo menos tanto como de sus escritos, de quien muchos miembros de mi generación de Oxford hemos aprendido que la teoría política es una rama de la filosofía moral, que comienza con el descubrimiento de las ideas morales en el ámbito de las relaciones políticas y con la aplicación de aquéllas a éstas. No quiero decir, como creo que han pensado algunos filósofos idealistas, que todos los movimientos o conflictos históricos que se hayan producido entre los seres humanos sean reductibles a movimientos o conflictos de ideas o fuerzas espirituales, ni siquiera que sean efectos (o aspectos) de ellas. Quiero decir (y no creo que el profesor Cole estuviera en desacuerdo con ello) que entender tales movimientos o conflictos es, ante todo, entender las ideas o actitudes sobre la vida que van implicados en ellos, las cuales son las únicas que hacen que tales movimientos sean parte de la historia humana y no meros acontecimientos que ocurren en la naturaleza. Las palabras, las ideas y los actos políticos no son inteligibles sino en el contexto de las cuestiones que dividen a los hombres, a los que pertenecen dichas palabras, ideas y actos. Por consiguiente, es muy probable que nuestras propias actitudes y actividades queden oscuras para nosotros, a no ser que entendamos las cuestiones dominantes de nuestro propio mundo. La mayor de éstas es la guerra declarada que se está llevando a cabo entre dos sistemas de ideas que dan respuestas diferentes y antagónicas a lo que ha sido desde hace mucho tiempo el problema central de la política: el problema de la obediencia y de la coacción. «¿Por qué debo yo (o cualquiera) obedecer a otra persona?» «¿Por qué no vivir como quiera?» «¿Tengo que obedecer?» «Si no obedezco, ¿puedo ser coaccionado? ¿Por quién, hasta qué punto, en nombre de qué y con motivo de qué?»

Hoy día se sostienen en el mundo ideas opuestas acerca de las respuestas que se dan a la pregunta de cuáles sean los límites que pue-

den permitirse a la coacción, pretendiendo contar cada una de estas respuestas con la lealtad de un gran número de hombres. Por tanto, me parece que merece la pena examinar todos los aspectos de esta cuestión.

I

Coaccionar a un hombre es privarle de la libertad: libertad, ¿de qué? Casi todos los moralistas que ha habido en la historia de la humanidad han ensalzado la libertad. Igual que la felicidad y la bondad, y que la naturaleza y la realidad, el significado de este término se presta a tantas posibilidades que parece que haya pocas interpretaciones que no le convengan. No pretendo comentar la historia ni los muchísimos sentidos que de esta palabra han sido consignados por los historiadores de las ideas. Propongo examinar nada más que dos de los sentidos que tiene esta palabra, sentidos que son, sin embargo, fundamentales; que tienen a sus espaldas una gran parte de la historia de la humanidad y, me atrevería a decir, que la van a seguir teniendo. El primero de estos sentidos que tienen en política las palabras *freedom* o *liberty* (libertad) —que emplearé con el mismo significado— y que, siguiendo muchos precedentes, llamaré su sentido «negativo», es el que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta «cuál es el ámbito en que al sujeto —una persona o un grupo de personas— se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas». El segundo sentido, que llamaré positivo, es el que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta de «qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra». Estas dos cuestiones son claramente diferentes, incluso aunque las soluciones que se den a ellas puedan mezclarse mutuamente.

La idea de libertad «negativa»

Normalmente se dice que yo soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En este sentido, la libertad política es, simplemente, el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros. Yo no

soy libre en la medida en que otros me impiden hacer lo que yo podría hacer si no me lo impidieran; y si, a consecuencia de lo que me hagan otros hombres, este ámbito de mi actividad se contrae hasta un cierto límite mínimo, puede decirse que estoy coaccionado o, quizá, oprimido. Sin embargo, el término coacción no se aplica a toda forma de incapacidad. Si yo digo que no puedo saltar más de diez metros, o que no puedo leer porque estoy ciego, o que no puedo entender las páginas más oscuras de Hegel, sería una excentricidad decir que, en estos sentidos, estoy oprimido o coaccionado. La coacción implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran. Sólo se carece de libertad política si algunos seres humanos le impiden a uno conseguir un fin [2]. La mera incapacidad de conseguir un fin no es falta de libertad política [3]. Esto se ha hecho ver por el uso de expresiones modernas, tales como «libertad económica» y su contrapartida «opresión económica». Se dice, muy plausiblemente, que si un hombre es tan pobre que no puede permitirse algo, respecto a lo cual no hay ningún impedimento legal —una barra de pan, un viaje alrededor del mundo, o el recurso a los tribunales—, él tiene tan poca libertad para obtenerlo como si la ley se lo impidiera. Si mi pobreza fuera un tipo de enfermedad que me impidiese comprar pan, pagar el viaje alrededor del mundo o recurrir a los tribunales, de la misma manera que la cojera me impide correr, naturalmente no se diría que esta incapacidad es falta de libertad, y mucho menos falta de libertad política. Sólo porque creo que mi incapacidad de conseguir una determinada cosa se debe al hecho de que otros seres humanos han actuado de tal manera que a mí, a diferencia de lo que pasa con otros, se me impide tener suficiente dinero para apoder pagarla, es por lo que me considero víctima de coacción u opresión. En otras palabras, este uso del término depende de una especial teoría social y económica acerca de las causas de mi pobreza o debilidad. Si mi falta de medios materiales se debe a mi falta de capacidad mental o física, diré que me han quitado la libertad (y no hablaré meramente de pobreza) sólo en el caso de que acepte esta teoría [4]. Si además creo que no

---

[2] Por supuesto, no quiero implicar con esto que sea verdad lo contrario.

[3] Helvétius hizo observar esto de manera muy clara: «El hombre libre es el hombre que no está encadenado, ni encerrado en una cárcel, ni tampoco aterrorizado como un esclavo por el miedo al castigo... no es falta de libertad no volar como un águila, ni no nadar como una ballena.»

[4] La concepción que tiene el marxismo de las leyes sociales es, por supuesto, la

me satisfacen mis necesidades como consecuencia de determinadas situaciones que yo considero injustas e ilegítimas, hablaré de opresión o represión económica. Rousseau dijo: «La naturaleza de las cosas no nos enoja; lo que nos enoja es la mala voluntad.» El criterio de opresión es el papel que yo creo que representan otros hombres en la frustración de mis deseos, lo hagan directa o indirectamente, y con intención de hacerlo o sin ella. Ser libre en este sentido quiere decir para mí que otros no se interpongan en mi actividad. Cuanto más extenso sea el ámbito de esta ausencia de interposición, más amplia es mi libertad.

Esto es lo que querían decir los filósofos políticos ingleses clásicos cuando usaban esta palabra [5]. No estaban de acuerdo sobre cuál podía o debía ser la extensión del ámbito de esa libertad. Suponían que, tal como eran las cosas, no podía ser ilimitada porque si lo fuera, ello llevaría consigo una situación en la que todos los hombres podrían interferirse mutuamente de manera ilimitada, y una clase tal de libertad «natural» conduciría al caos social en el que las mínimas necesidades de los hombres no estarían satisfechas, o si no, las libertades de los débiles serían suprimidas por los fuertes. Como veían que los fines y actividades de los hombres no se armonizan mutuamente de manera automática, y como (cualesquiera que fuesen sus doctrinas oficiales) valoraban mucho otros fines como la justicia, la felicidad, la cultura, la seguridad o la igualdad en diferentes grados, estaban dispuestos a reducir la libertad en aras de otros valores y, por supuesto, en aras de la libertad misma. Pues sin esto era imposible crear el tipo de asociación que ellos creían que era deseable. Por consiguiente, estos pensadores presuponían que el ámbito de las acciones libres de los hombres debe ser limitado por la ley. Pero igualmente presuponían, especialmente libertarios tales como Locke y Mill, en Inglaterra, y Constant y Tocqueville, en Francia, que debía existir un cierto ámbito mínimo de libertad personal que no podía ser violado bajo ningún concepto, pues si tal ámbito se traspasaba, el individuo mismo se encontraría en una situación demasiado restrin-

---

versión más conocida de esta teoría, pero es también una parte importante de algunas doctrinas cristianas y utilitaristas, y de todas las socialistas.

[5] «Un hombre libre —dijo Hobbes— es aquel que no tiene ningún impedimento para hacer lo que quiere hacer.» La ley es siempre una «cadena», incluso aunque proteja de estar atado por cadenas que sean más pesadas que las de la ley, como, por ejemplo, una ley o costumbre que sea más represiva, el despotismo arbitrario, o el caos. Bentham dijo algo muy parecido.

gida, incluso para ese mínimo desarrollo de sus facultades naturales, que es lo único que hace posible perseguir, e incluso concebir, los diversos fines que los hombres consideran buenos, justos o sagrados. De aquí se sigue que hay que trazar una frontera entre el ámbito de la vida privada y el de la autoridad pública. Dónde haya que trazarla es una cuestión a discutir y, desde luego, a regatear. Los hombres dependen en gran medida los unos de los otros, y ninguna actividad humana es tan completamente privada como para no obstaculizar nunca en ningún sentido la vida de los demás. «La libertad del pez grande es la muerte del pez chico»; la libertad de algunos tiene que depender de las restricciones de otros. Y se sabe que otros han añadido: «La libertad de un profesor de Oxford es una cosa muy diferente de la libertad de un campesino egipcio.»

Esta proposición cobra su fuerza en algo que es al mismo tiempo verdadero e importante, pero la frase misma sigue siendo una engañifa política. Es verdad que ofrecer derechos políticos y salvaguardias contra la intervención del Estado a hombres que están medio desnudos, mal alimentados, enfermos y que son analfabetos, es reírse de su condición; necesitan ayuda médica y educación antes de que puedan entender qué significa un aumento de su libertad o que puedan hacer uso de ella. ¿Qué es la libertad para aquellos que no pueden usarla? Sin las condiciones adecuadas para el uso de la libertad, ¿cuál es el valor de ésta? Lo primero es lo primero. Como dijo un escritor radical ruso del siglo XIX, hay situaciones en las que las botas son superiores a las obras de Shakespeare; la libertad individual no es la primera necesidad de todo el mundo. Pues la libertad no es la mera ausencia de frustración de cualquier clase; esto hincharía la significación de esta palabra hasta querer decir demasiado o querer decir muy poco. El campesino egipcio necesita ropa y medicinas antes que libertad personal, y más que libertad personal, pero la mínima libertad que él necesita hoy y la mayor cantidad de la misma que puede que necesite mañana no es ninguna clase de libertad que le sea peculiar a él, sino que es idéntica a la de los profesores, artistas y millonarios.

A mí me parece que lo que preocupa a la conciencia de los liberales occidentales no es que crean que la libertad que buscan los hombres sea diferente en función de las condiciones sociales y económicas que éstos tengan, sino que la minoría que la tiene la haya conseguido explotando a la gran mayoría que no la tiene o, por lo menos, despreocupándose de ella. Creen, con razón, que si la libertad individual es un último fin del ser humano, nadie puede privar a nadie

de ella, y mucho menos aún deben disfrutarla a expensas de otros. Igualdad de libertad, no tratar a los demás como yo no quisiera que ellos me trataran a mí, resarcimiento de mi deuda a los únicos que han hecho posible mi libertad, mi prosperidad y mi cultura; justicia en su sentido más simple y más universal: estos son los fundamentos de la moral liberal. La libertad no es el único fin del hombre. Igual que el crítico ruso Belinsky, yo puedo decir que si otros han de estar privados de ella —si mis hermanos han de seguir en la pobreza, en la miseria y en la esclavitud—, entonces no la quiero para mí, la rechazo con las dos manos, y prefiero infinitamente compartir su destino. Pero con una confusión de términos no se gana nada. Yo estoy dispuesto a sacrificar parte de mi libertad, o toda ella, para evitar que brille la desigualdad o que se extienda la miseria. Yo puedo hacer esto de buena gana y libremente, pero téngase en cuenta que al hacerlo es libertad lo que estoy cediendo, en aras de la justicia, la igualdad o el amor a mis semejantes. Debo sentirme culpable, y con razón, si en determinadas circunstancias no estoy dispuesto a hacer este sacrificio. Pero un sacrificio no es ningún aumento de aquello que se sacrifica (es decir, la libertad), por muy grande que sea su necesidad moral o su compensación. Cada cosa es lo que es: la libertad es libertad, y no igualdad, honradez, justicia, cultura, felicidad humana o conciencia tranquila. Si mi libertad, o la de mi clase o nación, depende de la miseria de un gran número de otros seres humanos, el sistema que promueve esto es injusto e inmoral. Pero si yo reduzco o pierdo mi libertad con el fin de aminorar la vergüenza de tal desigualdad, y con ello no aumento materialmente la libertad individual de otros, se produce de manera absoluta una pérdida de libertad. Puede que ésta se compense con que se gane justicia, felicidad o paz, pero esa pérdida queda, y es una confusión de valores decir que, aunque vaya por la borda mi libertad individual «liberal», aumenta otra clase de libertad: la libertad «social» o «económica». Sin embargo, sigue siendo verdad que a veces hay que reducir la libertad de algunos para asegurar la libertad de otros. ¿En base a qué principio debe hacerse esto? Si la libertad es un valor sagrado e intocable, no puede haber tal principio. Una u otra de estas normas —o principios— conflictivas entre sí tiene que ceder, por lo menos en la práctica; no siempre por razones que puedan manifestarse claramente o generalizarse en normas o máximas universales. Sin embargo, hay que encontrar un compromiso práctico.

Los filósofos que tenían una idea optimista de la naturaleza hu-

mana y que creían en la posibilidad de armonizar los intereses humanos, filósofos tales como Locke o Adam Smith y, en algunos aspectos, Mill, creían que la armonía social y el progreso eran compatibles con la reserva de un ámbito amplio de vida privada, al que no había que permitir que lo violase ni el Estado ni ninguna otra autoridad. Hobbes y los que comulgaban con él, especialmente los pensadores conservadores y reaccionarios, defendían que si había que evitar que los hombres se destruyesen los unos a los otros e hicieran de la vida social una jungla o una selva, había que instituir mayores salvaguardias para mantenerlos en su sitio y, por tanto, deseaban aumentar el ámbito del poder central y disminuir el del poder del individuo. Pero ambos grupos estaban de acuerdo en que una cierta parte de la vida humana debía quedar independiente de la esfera del control social. Invadir este vedado, por muy pequeño que fuese, sería despotismo. Benjamín Constant, el más elocuente de todos los defensores de la libertad y la intimidad, que no había olvidado la dictadura jacobina, declaraba que por lo menos la libertad de religión, de opinión, de expresión y de propiedad debían estar garantizadas frente a cualquier ataque arbitrario. Jefferson, Burke, Paine y Mill recopilaron diferentes catálogos de las libertades individuales, pero el argumento que empleaban para tener a raya a la autoridad era siempre sustancialmente el mismo. Tenemos que preservar un ámbito mínimo de libertad personal, si no hemos de «degradar o negar nuestra naturaleza». No podemos ser absolutamente libres y debemos ceder algo de nuestra libertad para preservar el resto de ella. Pero cederla toda es destruirnos a nosotros mismos. ¿Cuál debe ser, pues, este mínimo? El que un hombre no puede ceder sin ofender a la esencia de su naturaleza humana. ¿Y cuál es esta esencia? ¿Cuáles son las normas que ella implica? Esto ha sido, y quizá será siempre, tema de discusiones interminables. Pero, sea cual sea el principio con arreglo al cual haya que determinar la extensión de la no-interferencia en nuestra actividad, sea éste el principio de la ley natural o de los derechos naturales, el principio de sutilidad o los pronunciamientos de un imperativo categórico, la santidad del contrato social, o cualquier otro concepto con el que los hombres han intentado poner en claro y justificar sus convicciones, libertad en este sentido significa estar libre *de:* que no interfieran en mi actividad más allá de un límite, que es cambiable, pero siempre reconocible. «La única libertad que merece este nombre es la de realizar nuestro propio bien a nuestra manera», dijo el más celebrado de sus campeones. Y si esto es así, ¿puede jus-

tificarse jamás la compulsión? Mill no tuvo ninguna duda de que sí se podía. Puesto que la justicia exige que cada individuo tenga derecho a un mínimo de libertad, sería necesario reprimir a todas las demás, en caso necesario por la fuerza, para impedir que privaran a alguno de su libertad. En efecto, la única función de la ley era prevenir estos conflictos, y el Estado se reducía a ejercitar las funciones de un sereno o de un guardia de tráfico, como desdeñosamente las describía Lasalle.

Según Mill, ¿qué es lo que hacía que fuese tan sagrada la protección de la libertad individual? En su famoso ensayo nos dice que, a menos que se deje a los hombres vivir como quieran, «de manera que su vida sólo concierna a ellos mismos», la civilización no podrá avanzar, la verdad no podrá salir a la luz por faltar una comunicación libre de ideas, y no habrá ninguna oportunidad para la espontaneidad, la originalidad, el genio, la energía mental y el valor moral. Todo lo que es sustancioso y diverso será aplastado por el peso de la costumbre y de la constante tendencia que tienen los hombres hacia la conformidad, que sólo da pábulo a «capacidades marchitas» y a seres humanos «limitados y dogmáticos» y «restringidos y pervertidos». «La autoafirmación pagana tiene tanto valor como la autonegación cristiana.» «Todos los errores que probablemente puede cometer un hombre contra los buenos consejos y advertencias están sobrepasados, con mucho, por el mal que representa permitir a otros que le reduzcan a lo que ellos creen que es lo bueno.» La defensa de la libertad consiste en el fin «negativo» de prevenir la interferencia de los demás. Amenazar a un hombre con perseguirle, a menos que se someta a una vida en la que él no elige sus fines, y cerrarle todas las puertas menos una —y no importa lo noble que sea el futuro que ésta va a hacer posible, ni lo buenos que sean los motivos que rigen a los que dirigen esto—, es pecar contra la verdad de que él es un hombre y un ser que tiene una vida que ha de vivir por su cuenta. Esta es la libertad tal como ha sido concebida por los liberales del mundo moderno, desde la época de Erasmo (algunos dirían desde la época de Occam) hasta la nuestra. Toda defensa de las libertades civiles y de los derechos individuales, y toda protesta contra la explotación y la humillación, contra el abuso de la autoridad pública, la hipnotización masiva de las costumbres, o la propaganda organizada, surge de esta concepción individualizada del hombre, que es muy discutida.

Sobre esta posición pueden destacarse tres hechos. En primer lu-

gar, Mill confunde dos ideas distintas. Una es que toda coacción, en tanto que frustra los deseos humanos, es mala en cuanto tal, aunque puede que tenga que ser aplicada para prevenir otros males mayores; mientras que la no-interferencia, que es lo opuesto a la coacción, es buena en cuanto tal, aunque no es lo único que es bueno. Esta es la concepción «negativa» de la libertad en su forma clásica. La otra idea es que los hombres deben intentar descubrir la verdad y desarrollar un cierto tipo de carácter que Mill aprobaba —crítico, original, imaginativo, independiente, no conformista hasta el extremo de la excentricidad, etc.—, que la verdad puede encontrarse, y que este carácter sólo puede desarrollarse en condiciones de libertad. Estas dos ideas son ideas liberales, pero no son idénticas, y la conexión que existe entre ellas es, en el mejor de los casos, empírica. Nadie defendería que la verdad, la libertad y la expresión puedan florecer donde el dogma aplaste todo el pensamiento. Pero las pruebas que proporciona la historia tienden a mostrar (como, en efecto, sostuvo James Stephen en el formidable ataque que hizo a Mill en su libro *Libertad, igualdad, fraternidad*) que la integridad, el amor a la verdad y el ardiente individualismo se desarrollan por lo menos con la misma frecuencia en comunidades que están regidas por una severa disciplina, como, por ejemplo, los calvinistas puritanos de Escocia o de Nueva Inglaterra, o que están bajo la disciplina militar, que en sociedades que son más tolerantes o indiferentes; y si esto es así, el argumento de Mill en favor de la libertad como condición necesaria para el desarrollo del genio humano cae por su base. Si sus dos metas resultasen ser incompatibles, Mill se encontraría frente a un cruel dilema, además de las otras dificultades originadas por la inconsecuencia que guardan sus doctrinas con el utilitarismo estricto, incluso en la propia versión humanista que tiene de él [6].

En segundo lugar, la doctrina de Mill es relativamente moderna. Parece que en el mundo antiguo casi no hay ninguna discusión sobre la libertad como ideal político consciente (a diferencia del mundo ac-

---

[6] Esto no es más que otro ejemplo de la tendencia que tienen no pocos pensadores a creer que todas las cosas que ellos consideran buenas tienen que estar íntimamente relacionadas o, por lo menos, ser compatibles entre sí. La historia del pensamiento, igual que la historia de las naciones, está sembrada de ejemplos de elementos inconsecuentes, o por lo menos dispares, unidos artificialmente en un sistema despótico, o reunidos por el miedo al peligro de un enemigo común. A su debido tiempo para este peligro, y entonces surgen los conflictos que hay entre esos elementos, lo cual destroza frecuentemente dicho sistema, a veces a beneficio de la humanidad.

tual en que sí la hay). Ya había hecho notar Condorcet que la idea de los derechos individuales estaba ausente de las ideas jurídicas de los griegos y romanos, y esto parece ser igualmente válido para los judíos, los chinos y otras civilizaciones antiguas que han salido a la luz desde entonces [7]. La dominación de este ideal ha sido más bien la excepción que la regla, incluso en la reciente historia de Occidente. Tampoco la libertad considerada en este sentido ha constituido con frecuencia el gran grito de las manifestaciones de las grandes masas de la humanidad. El deseo de que no se metan con uno y le dejen en paz ha sido el distintivo de una elevada civilización, tanto por parte de los individuos como por parte de las comunidades. El sentido de la intimidad misma, del ámbito de las relaciones personales como algo sagrado por derecho propio, se deriva de una concepción de la libertad que, a pesar de sus orígenes religiosos, en su estado desarrollado apenas es más antigua que el Renacimiento o la Reforma [8]. Sin embargo, su decadencia marcaría la muerte de una civilización y de toda una concepción moral.

La tercera característica de esta idea de libertad tiene mayor importancia. Consiste en que la libertad, considerada en este sentido, no es incompatible con ciertos tipos de autocracia o, en todo caso, con que la gente no se gobierne a sí misma. La libertad, tomada en este sentido, se refiere al ámbito que haya de tener el control, y no a su origen. De la misma manera que una democracia puede, de hecho, privar al ciudadano individual de muchas libertades que pudiera tener en otro tipo de sociedad, igualmente se puede concebir perfectamente que un déspota liberal permita a sus súbditos una gran medida de libertad personal. El déspota que deja a sus súbditos un amplio margen de libertad puede ser injusto, dar pábulo a las desigualdades más salvajes o interesarse muy poco por el orden, la virtud o el conocimiento; pero, supuesto que no disminuya la libertad de dichos súbditos o que, por lo menos, la disminuya menos que otros muchos regímenes, concuerda con la idea de libertad que ha especificado Mill [9]. La libertad, considerada en este sentido, no tiene co-

---

[7] Véase el valioso examen que se hace de esto en el libro *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, de Michel Villey, que lleva hasta Occam el origen de la idea de los derechos subjetivos.

[8] La creencia cristiana (judía y musulmana) en la autoridad absoluta de las leyes naturales y divinas, y en la igualdad de todos los hombres a los ojos de Dios, es muy diferente de la creencia en la libertad de vivir como se prefiera.

[9] En efecto, es discutible que en la Prusia de Federico *el Grande* o en la Austria

nexión, por lo menos lógicamente, con la democracia o el autogobierno. Este, en general, puede dar una mayor garantía de la conservación de las libertades civiles de la que dan otros regímenes, y como tal ha sido defendido por quienes creen en el libre albedrío. Pero no hay una necesaria conexión entre la libertad individual y el gobierno democrático. La respuesta a la pregunta «quién me gobierna» es lógicamente diferente de la pregunta «en qué medida interviene en mí el Gobierno». En esta diferencia es en lo que consiste en último término el gran contraste que hay entre los dos conceptos de libertad negativa y libertad positiva [10]. El sentido «positivo» de la libertad sale a relucir, no si intentamos responder a la pregunta «qué soy libre de hacer o de ser», sino si intentamos responder a «por quién estoy gobernado» o «quién tiene que decir lo que yo tengo y lo que no tengo que ser o hacer». La conexión que hay entre la democracia y la libertad individual es mucho más débil que lo que les parece a muchos defensores de ambas. El deseo de ser gobernado por mí mismo o, en todo caso, de participar en el proceso por el que ha de ser controlada mi vida, puede ser tan profundo como el deseo de un ámbito libre de acción y, quizá, históricamente, más antiguo. Pero no es el deseo de la misma cosa. En efecto, es tan diferente que ha llevado en último término al gran conflicto ideológico que domina nuestro mundo. Pues esta concepción «positiva» de la libertad —no el estar libre de algo, sino el ser libre para algo, para llevar una determinada forma prescrita de vida—, es la que los defensores de la idea de libertad «negativa» consideran como algo que, a veces, no es mejor que el disfraz engañoso en pro de una brutal tiranía.

---

de José II los hombres con imaginación, originalidad y genio creador, o, por supuesto, las minorías de todo tipo, fuesen menos perseguidos y sintiesen menos la represión de las instituciones y costumbres que en otras muchas democracias anteriores o posteriores.

[10] La «libertad negativa» es algo cuya amplitud es difícil de estimar en un caso determinado. A primera vista puede parecer que depende simplemente del poder que se tenga para elegir, en todo caso, entre dos posibilidades. Sin embargo, no todas las decisiones son igualmente libres, ni siquiera libres. Si en un estado totalitario yo traiciono a un amigo mío bajo la amenaza de tortura, e incluso, quizá, si obro por miedo a perder mi empleo, puedo decir con razón que no obré libremente. Por supuesto, en ese caso yo tomé una decisión, y, por lo menos en teoría, podía haber elegido que me mataran, me torturaran o me metieran en la cárcel. La mera existencia de dos posibilidades no es, por tanto, suficiente para hacer que mi acción sea libre (aunque puede que sea voluntaria) en el sentido normal que tiene esta palabra. La amplitud de mi libertad parece depender de lo siguiente: *a*) de cuántas posibilidades tenga (aunque el

II

La idea de libertad «positiva»

El sentido «positivo» de la palabra «libertad» se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de mí mismo y no de los actos de voluntad de otros hombres. Quiero ser sujeto y no objeto, ser movido por razones y por propósitos conscientes que son míos, y no por causas que me afectan, por así decirlo, desde fuera. Quiero ser alguien, no nadie; quiero actuar, decidir, no que decidan por mí; dirigirme a mí mismo y no ser movido por la naturaleza exterior o por otros hombres como si fuera una cosa, un animal o un esclavo incapaz de representar un papel humano; es decir, concebir fines y medios propios y realizarlos. Esto es, por lo menos, parte de lo que quiero decir cuando digo que soy racional y que mi razón es lo que me distingue como ser humano del resto del mundo. Sobre todo, quiero ser consciente de mí mismo como ser activo que

---

método que haya para contarlas no pueda ser nunca más que un método basado en impresiones. Las posibilidades de acción no son entidades separadas como manzanas, que se puedan enumerar de una manera exhaustiva); *b*) de qué facilidad o dificultad haya para realizar estas posibilidades; *c*) de qué importancia tengan éstas, comparadas unas con otras, en el plan que tenga de mi vida, dados mi carácter y circunstancias; *d*) de hasta qué punto estén abiertas o cerradas por los actos deliberados que ejecutan los hombres; *e*) de qué valor atribuyan a estas varias posibilidades, no sólo el que va a obrar, sino también el sentir general de la sociedad en que éste vive. Todas estas magnitudes tienen que «integrarse», y de este proceso hay que sacar una conclusión, que no es nunca necesariamente precisa ni indiscutible. Bien puede suceder que haya muchos tipos y grados inconmensurables de libertad y que éstos no se puedan determinar en una sola escala de magnitud. Más aún, en lo que se refiere a las sociedades nos enfrentamos con cuestiones (absurdas lógicamente) como esta: ¿aumentaría la situación X la libertad del señor A más que la que tienen entre sí los señores B, C y D sumados todos juntos? Estas mismas dificultades surgen aplicando criterios utilitarios. Sin embargo, suponiendo que no pidamos una medida precisa, podemos dar razones válidas para decir que el término de los súbditos del rey de Suecia son hoy día, en general, mucho más libres que el término medio de los ciudadanos de España o de Albania. Los modelos totales de vida hay que compararlos directamente en conjunto, aunque sea difícil o imposible demostrar el método con el que hacemos esta comparación y la verdad de las conclusiones que sacamos. Pero la vaguedad de los conceptos y la multiplicidad de los criterios que van implicados en el objeto que tratamos, son atributos de este mismo objeto, y no de nuestros métodos de medir o de nuestra incapacidad de pensar con precisión.

piensa y que quiere, que tiene responsabilidad de sus propias decisiones y que es capaz de explicarlas en función de sus propias ideas y propósitos. Yo me siento libre en la medida en que creo que esto es verdad y me siento esclavizado en la medida en que me hacen darme cuenta de que no lo es.

La libertad que consiste en ser dueño de sí mismo y la libertad que consiste en que otros hombres no me impidan decidir como quiera, pueden parecer a primera vista conceptos que lógicamente no distan mucho uno del otro y que no son más que las formas negativa y positiva de decir la misma cosa. Sin embargo, las ideas «positiva» y «negativa» de libertad se desarrollaron históricamente en direcciones divergentes, no siempre por pasos lógicamente aceptables, hasta que al final entraron en conflicto directo la una con la otra.

Una manera de aclarar esto es hacer referencia al carácter de independencia que adquirió la metáfora del ser dueño de uno mismo, que en sus comienzos fue, quizá, inofensiva. «Yo soy mi propio dueño»; «no soy esclavo de ningún hombre»; pero ¿no pudiera ser (como tienden a decir los platónicos o los hegelianos) que fuese esclavo de la naturaleza, o de mis propias «desenfrenadas» pasiones? ¿No son, éstas especies del mismo género «esclavo», unas políticas o legales y otras morales o espirituales? ¿No han tenido los hombres la experiencia de liberarse de la esclavitud del espíritu o de la naturaleza y no se dan cuenta en el transcurso de esta liberación de un yo que domina, por una parte, y por otra, de algo de ellos que es sometido? Este yo dominador se identifica entonces de diversas maneras con la razón, con mi «naturaleza superior», con el yo que calcula y se dirige a lo que satisfará a largo plazo, con mi yo «verdadero», «ideal» o «autónomo», o con mi yo «mejor», que se contrapone por tanto al impulso racional, a los deseos no controlados, a mi naturaleza «inferior», a la consecución de los placeres inmediatos, a mi yo «empírico» o «heterónomo», arrastrado por todos los arrebatos de los deseos y las pasiones, que tiene que ser castigado rígidamente si alguna vez surge en toda su «verdadera» naturaleza. Posteriormente estos dos yos pueden estar representados como separados por una distancia aún mayor: puede concebirse al verdadero yo como algo que es más que el individuo (tal como se entiende este término normalmente), como un «todo» social del que el individuo es un elemento o aspecto: una tribu, una raza, una iglesia, un Estado, o la gran sociedad de los vivos, de los muertos y de los que todavía no han nacido. Esta entidad se identifica entonces como el «verdadero» yo, que impo-

niendo su única voluntad colectiva u «orgánica» a sus recalcitrantes «miembros», logra la suya propia y, por tanto, una libertad «superior» para estos miembros. Frecuentemente se han señalado los peligros que lleva consigo usar metáforas orgánicas para justificar la coacción ejercida por algunos hombres sobre otros con el fin de elevarlos a un nivel «superior» de libertad. Pero lo que le da la plausibilidad que tiene a este tipo de lenguaje, es que reconozcamos que es posible, y a veces justificable, coaccionar a los hombres en nombre de algún fin (digamos p. e. la justicia o la salud pública) que ellos mismos perseguirían, si fueran más cultos, pero que no persiguen porque son ciegos, ignorantes o están corrompidos. Esto facilita que yo conciba coaccionar a otros por su propio bien, por su propio interés, y no por el mío. Entonces pretendo que yo sé lo que ellos verdaderamente necesitan mejor que ellos mismos. Lo que esto lleva consigo es que ellos no se me opondrían si fueran racionales, tan sabios como yo, y comprendiesen sus propios intereses como yo los comprendo. Pero puedo pretender aun mucho más que esto. Puedo decir que en realidad tienden a lo que conscientemente se oponen en su estado de ignorancia porque existe en ellos una entidad oculta —su voluntad racional latente, o su fin «verdadero»—, que esta entidad, aunque falsamente representada por lo que manifiestamente sienten, hacen y dicen, es su «verdadero» yo, del que el pobre yo empírico que está en el espacio y en el tiempo puede que no sepa nada o que sepa muy poco, y que este espíritu interior es el único yo que merece que se tengan en cuenta sus deseos [11]. En el momento en que adopto esta manera de pensar, ya puedo ignorar los deseos reales de los hombres y de las sociedades, intimidarlos, oprimirlos y torturarlos en nombre y en virtud de sus «verdaderos» yos, con la conciencia cierta de que cualquiera que sea el verdadero fin del hombre (la felicidad, el ejercicio del deber, la sabiduría, una sociedad justa, la autorrealización) dicho fin tiene que identificarse con su libertad, la libre decisión de

---

[11] «El ideal de la verdadera libertad consiste en que todos los que forman parte de la sociedad humana tengan, por igual, el máximo poder para hacer de ellos lo mejor», dijo T. H. Green en 1881. Además de confundir la libertad con la igualdad, esto implica que si un hombre eligiese un placer inmediato que no le permitiese (¿según quién?) hacer de él (¿y qué es él?) lo mejor, lo que ejercitaba en ese caso no era la «verdadera» libertad, y que si le privaba de ella, no perdía nada que importase. Green era un auténtico liberal; pero muchos tiranos podrían haber utilizado esta misma fórmula para justificar sus peores actos de represión.

su «verdadero» yo, aunque frecuentemente esté oculto y desarticulado.

Esta paradoja se ha desenmascarado frecuentemente. Una cosa es decir que yo sé lo que es bueno para X, mientras que él mismo no lo sabe, e incluso ignorar sus deseos por el bien mismo y por su bien, y otra cosa muy diferente es decir que *eo ipso* lo ha elegido, por supuesto no conscientemente, no como parece en la vida ordinaria, sino en su papel de yo racional que puede que no conozca su yo empírico, el «verdadero» yo, que discierne lo bueno y no puede por menos de elegirlo una vez que se ha revelado. Esta monstruosa personificación que consiste en equiparar lo que X decidiría si fuese algo que no es, o por lo menos no es aún, con lo que realmente quiere y decide, está en el centro mismo de todas las teorías políticas de la autorrealización. Una cosa es decir que yo pueda ser coaccionado por mi propio bien, que estoy demasiado ciego para verlo; en algunas ocasiones puede que esto sea para mi propio beneficio y desde luego puede que aumente el ámbito de mi libertad. Pero otra cosa es decir que, si es mi bien, yo no soy coaccionado, porque lo he querido, lo sepa o no, y soy libre (o «verdaderamente» libre) incluso cuando mi pobre cuerpo terrenal y mi pobre estúpida inteligencia lo rechazan encarnizadamente y luchan con la máxima desesperación contra aquellos que, por muy benévolamente que sea, tratan de imponerlo.

Esta transformación mágica o juego de manos (por el que con tanta razón se rió William James de los hegelianos) sin duda alguna puede también perpetrarse tan fácilmente con el concepto «negativo» de libertad en el que el yo, que no debiera ser violentado, ya no es el individuo con sus deseos y necesidades reales tal como se conciben normalmente, sino el «verdadero» hombre por dentro, identificado con la persecución de algún fin ideal, no soñado por su yo empírico. Al igual que en el caso del yo «positivamente» libre, esta entidad puede ser hinchada hasta convertirla en alguna entidad superpersonal —un Estado, una clase, una nación o la marcha misma de la historia—, considerada como sujeto de atributos más «verdaderos» que el yo empírico. Pero la concepción «positiva» de la libertad como autodominio, con la sugerencia que lleva consigo de un hombre dividido que lucha contra sí mismo, se ha prestado de hecho, en la historia, en la teoría y en la práctica, a esta división de la personalidad en dos: el que tiene el control, dominante y trascendente, y el manojo empírico de deseos y pasiones que han de ser castigados y reducidos. Este hecho histórico es el que ha tenido influencia. Esto de-

muestra (si es que se necesita demostración para una verdad tan evidente) que las concepciones que se tengan de la libertad se derivan directamente de las ideas que se tengan sobre lo que constituye el yo, la persona, el hombre. Se pueden hacer suficientes manipulaciones con las definiciones de hombre y de libertad para que signifiquen todo lo que quiera el manipulador. La historia reciente ha puesto muy en claro que esta cuestión no es meramente académica.

Las consecuencias que lleva consigo distinguir dos yos se harán incluso más claras si se consideran las dos formas más importantes que históricamente ha tomado el deseo de autodirigirse —dirigirse por el «verdadero» yo de uno mismo—: la primera, la de la autoabnegación con el fin de conseguir la independencia; la segunda, la de la autorrealización o total autoidentificación con un principio o ideal específico, con el fin de conseguir el propio fin.

III

La retirada a la ciudadela interna

Yo tengo razón y voluntad; concibo fines y deseo perseguirlos; pero si me impiden conseguirlos, ya no me siento dueño de la situación. Puede que me lo impidan las leyes de la naturaleza, o determinados accidentes, o las actividades de los hombres, o el efecto, frecuentemente no intencionado, que traen consigo las instituciones humanas. Puede que estas fuerzas sean demasiado para mí. ¿Qué he de hacer para evitar que me destruyan? Tengo que liberarme de los deseos que sé que no puedo realizar. Quiero ser dueño de mi reino, pero mis fronteras son largas e inseguras; por tanto, las reduzco con el fin de disminuir o eliminar el área que es vulnerable. Empiezo por desear la felicidad, el poder, la sabiduría o la consecución de algún objeto específico; pero no puedo dominarlos. Elijo evitar la derrota y el desgaste y, por tanto, decido no luchar por nada que no pueda estar seguro de obtener. Me determino a no desear lo que es inalcanzable. El tirano me amenaza con la destrucción de mis propiedades, con la prisión, con el exilio o con la muerte de aquellos a quienes quiero. Pero si ya no me siento ligado a ninguna propiedad ni me importa estar o no en la cárcel, y si he matado en mí mismo mis afectos naturales, ya no puede dominarme, pues todo lo que ha quedado de mí ya no es sujeto de miedos o deseos empíricos. Es como si hubiera

efectuado una retirada estratégica a una ciudadela interior —mi razón, mi alma, mi yo «nouménico»— que no pueden tocar, hagan lo que hagan, ni las ciegas fuerzas exteriores ni la malicia humana. Me he retirado a mí mismo; ahí y sólo ahí, estoy seguro. Es como si dijera: «tengo una herida en la pierna; hay dos maneras de librarme del dolor: una es curar la herida, pero si la cura es demasiado difícil o incierta, hay también otra manera: puedo librarme de la herida cortándome la pierna; si me acostumbro a no querer nada para lo que sea indispensable tener la pierna, no sentiré su falta». Esta es la tradicional autoemancipación de los ascetas y quietistas, de los estoicos o de los sabios budistas, de los hombres de diversas religiones, o de ninguna, que han huido del mundo y se han librado del yugo de la sociedad o de la opinión pública mediante un proceso de autotransformación deliberada que les permite dejar de preocuparse de todos sus valores y quedar al margen, aislados e independientes, y no vulnerables ya a sus armas [12]. Todo aislacionismo político, toda autarquía económica y toda forma de autonomía tienen algún elemento de esta actitud. Elimino los obstáculos que hay en mi camino dejando el camino. Me retiro a mi propia secta, a mi propia economía planificada o a mi propio territorio deliberadamente aislado, donde no se necesita oír ninguna voz del exterior ni puede tener efecto ninguna fuerza externa. Esto es una forma de la búsqueda de la seguridad, pero también se le ha llamado búsqueda de la libertad o independencia personal o nacional.

En lo que se refiere a los individuos, esta doctrina no dista mucho de las concepciones de aquellos que, como Kant, identifican la libertad, no con la eliminación de los deseos, sino con resistirse a ellos y controlarlos. Yo me identifico con el que controla y me libro de la esclavitud de lo que es controlado. Soy libre porque soy autónomo y en la medida que lo soy. Obedezco leyes, pero las he impuesto yo a mi propio yo no coaccionado, o las he encontrado en él. La libertad es obediencia, pero «obediencia a una ley que nos damos a nosotros mismos» y ningún hombre puede esclavizarse a sí mismo. La heteronomía es depender de factores externos, prestarse a ser un juguete del mundo exterior que yo no puedo controlar por completo y que *por tanto* me controla y me «esclaviza». Soy libre solamente

[12] «Un hombre sabio, aunque sea un esclavo, está en libertad, y de esto se deduce que, aunque sea una regla estúpida, está en la esclavitud», dijo San Ambrosio. Igualmente lo podía haber dicho Epicteto o Kant.

en la medida en que mi persona no está «encadenada» por nada que obedezca a fuerzas sobre las que yo no tenga ningún control; yo no puedo controlar las leyes de la naturaleza; por tanto, *ex hypothesi*, mi actividad libre tiene que ser puesta por encima del mundo empírico de la causalidad. No es este el lugar de discutir la validez de esta antigua y famosa doctrina; sólo quiero hacer notar que la relación que guardan las ideas de libertad como resistencia a los deseos irrealizables (o liberación de ellos) y como independencia de la esfera de la causalidad, ha tenido un papel muy importante no menos en la Política que en la Etica.

Si la esencia de los hombres consiste en que son seres autónomos —autores de valores y de fines en sí mismos, cuya autoridad consiste precisamente en el hecho de que están dotados de una voluntad libre—, nada hay peor que tratarles como si no lo fueran, como si fueran objetos naturales manipulados por influencias causales, y criaturas que están a merced de estímulos externos, cuyas decisiones pueden ser manejadas por sus gobernantes por medio de amenazas de fuerza o de ofrecimientos de recompensas. Tratar a los hombres de esta manera es tratarlos como si no estuviesen determinados por sí mismos. «Nadie puede obligarme a ser feliz a su manera decía Kant. «El paternalismo es el mayor despotismo imaginable.» Esto es así porque es tratar a los hombres como si no fuesen libres, sino material humano para que yo, benevolente reformador, los moldee con arreglo a los fines que yo he adoptado libremente, y no con arreglo a los suyos. Precisamente esta es, por supuesto, la política que recomendaron los primeros utilitaristas. Helvétius (y Bentham) creían que no se debía contradecir, sino utilizar, la tendencia que tienen los hombres a ser esclavos de sus pasiones, y querían ofrecerles premios y castigos —la forma más aguda posible de heteronomía— si mediante éstos se podía hacer más felices a los «esclavos» [13]. Pero manipular a los hombres y lanzarles hacia fines que el reformador social ve, pero que puede que ellos no vean, es negar su esencia humana, tratarlos como objetos sin voluntad propia y, por tanto, degradarlos. Por esto es por lo que mentir a los hombres o engañarles, es decir, usarlos como medios para los fines que yo he concebido independientemen-

[13] «La coacción proletaria en todas sus formas, desde las ejecuciones a los trabajos forzados, es, aunque esto pueda sonar paradójico, el método de moldear la sociedad comunista a partir del material humano del período capitalista.» Estas frases, escritas por el líder bolchevique Nicolas Bujarin en una obra que apareció en 1920, y especialmente el término «material humano», expresan vivamente esta actitud.

te, y no para los suyos propios, incluso aunque esto sea para su propio beneficio, es, en efecto, tratarles como subhumanos y actuar como si sus fines fuesen menos últimos y sagrados que los míos. ¿En nombre de qué puede estar justificado forzar a los hombres a hacer lo que no han querido o aquello a lo que no han consentido? Solamente en nombre de algún valor que sea superior a ellos mismos. Pero si, como sostenía Kant, todos los valores se constituyen como tales en virtud de los actos libres de los hombres y sólo se llaman valores en cuanto que son así, no hay ningún valor superior al individuo. Por tanto, hacer esto es coaccionar a los hombres en nombre de algo que es menos último que ellos mismos, someterles a mi voluntad o al deseo particular de otro (u otros) para su felicidad, ventaja personal, seguridad o conveniencia. Tiendo hacia algo deseado (por cualquier motivo, no importa lo noble que sea) por mí o por mi grupo y para ello utilizo a otros hombres como medios. Pero esto está en contradicción con lo que yo sé que son los hombres; a saber, fines en sí mismos. Todas las formas de forzar a los seres humanos, de intimidarles, de conformarles contra su voluntad con la propia norma, todo control de pensamiento y todo condicionamiento [14] son, por tanto, una negación de lo que constituye a los hombres como tales y a sus valores como esenciales.

El individuo libre que proponía Kant es un ser trascendente que está más allá del ámbito de la causalidad natural. Pero en su forma empírica —en que la idea del hombre es la que se tiene en la vida corriente— esta doctrina fue el núcleo central del humanismo liberal, tanto moral como político, que estuvo profundamente influido tanto por Kant como por Rousseau en el siglo XVIII. En su versión *a priori* es una forma del individualismo protestante secularizado en el que el puesto de Dios está ocupado por la idea de la vida racional y el puesto del alma individual que tiende a la unión con El está sustituido por la idea del individuo, dotado de razón, que tiende a ser gobernado por la razón y sólo por la razón y a no depender de nada que pueda desviarle o engañarle comprometiendo a su naturaleza irracional. Autonomía, no heteronomía: actuar yo y no que actúen so-

[14] La psicología kantiana, así como la de los estoicos y cristianos, suponía que había un elemento en el hombre —la «interna firmeza de su mente»— que podía asegurarle contra el condicionamiento. El desarrollo de la técnica de la hipnosis, de los «lavados de cerebro», de las sugestiones subiminales y de otras cosas parecidas, ha hecho que sea menos plausible esta suposición *a priori*, por lo menos como hipótesis empírica.

bre mí. La idea de la esclavitud de las pasiones es más que una metáfora para los que piensan de esta manera. Liberarme del miedo, del amor o del deseo de conformidad es liberarme del despotismo de algo que yo no puedo controlar. Sófocles, del que Platón nos dice que afirmaba que solamente la vejez le liberó de la pasión del amor —yugo de un amo cruel—, nos dice que esta experiencia es tan auténtica como la de la liberación de un tirano o de un propietario de esclavos. A esta manera de pensar y de hablar corresponde la experiencia psicológica de observarme a mí mismo rindiéndome a algún impulso «inferior», obrando por un motivo que me desagrada, o haciendo algo que deteste en el mismo momento de hacerlo, observando después que «no era yo mismo» o que «no tenía control de mí mismo» cuando lo hacía. Me identifico con mis momentos críticos y racionales. No pueden importar las consecuencias de mis actos puesto que yo no tengo control de ellos; sólo lo tengo de mis motivos. Tal es el credo del pensador solitario que ha desafiado al mundo y se ha emancipado de las cadenas de los hombres y de las cosas. Esta doctrina, en esta forma, puede parecer primariamente una doctrina ética y apenas política; sin embargo, sus implicaciones políticas son claras y está dentro de la tradición del individualismo político, por lo menos de una manera tan profunda como el concepto «negativo» de libertad.

Quizá merezca la pena observar que, en su forma individualista, el concepto del sabio racional que ha huido a la fortaleza interna de su verdadero yo, parece surgir cuando el mundo exterior ha resultado ser excepcionalmente árido, cruel o injusto. «Es verdaderamente libre —decía Rousseau— quien desea lo que puede hacer y hace lo que desea.» En un mundo en el que puede hacer muy poco un hombre que busca la felicidad, la justicia o la libertad (en el sentido que sea) porque encuentra obstaculizadas demasiadas posibilidades de actuación, puede hacerse irresistible la tentación de retirarse a sí mismo. Pudo haber sucedido así en Grecia, donde el ideal estoico no debe desconectarse por completo del hundimiento de las democracias independientes ante la autocracia macedónica centralizada. También fue así en Roma, por razones parecidas, después de la República [15]. Surgió en Alemania en el siglo XVII en el período de la más pro-

---

[15] Quizá no sea demasiado rebuscado suponer que el quietismo de los sabios orientales era igualmente una reacción frente al despotismo de las grandes autocracias, y que floreció en los períodos en que los individuos se prestaban a que fuesen humilla-

funda degradación nacional de los estados alemanes que siguió a la guerra de los Treinta Años, en el momento en que el carácter que cobró la vida pública, especialmente en los pequeños principados, forzó a una especie de emigración interna —no por primera ni última vez— a los que estimaban la dignidad de la vida humana. La doctrina que sostiene que tengo que enseñarme a mí mismo a no desear lo que no puedo tener y que un deseo eliminado o refrenado con éxito es tan bueno como un deseo satisfecho, es una doctrina sublime; pero a mí me parece, sin temor a errar, que es una forma de la doctrina que enseña la fábula de la zorra y las uvas: no puedo querer verdaderamente aquello de lo que no puedo estar seguro.

Esto pone en claro por qué no vale la definición de libertad negativa como posibilidad de hacer lo que uno quiera —la cual es, en efecto, la definición que adoptó Mill. Si veo que puedo hacer muy poco o no puedo hacer nada de lo que quiero, lo único que necesito es limitar o extinguir mis deseos y con ello me hago libre. Si el tirano (o «el que persuade de manera disimulada») consigue condicionar a sus súbditos (o clientes) para que dejen de tener su deseos originales y adopten («internalicen») la forma de vida que ha inventado para ellos, habrá conseguido, según esta definición, liberarlos. Sin duda alguna les habrá hecho *sentirse* libres —de la misma manera que Epicteto se siente más libre que su amo (y que, según se dice, el proverbial hombre bueno se siente feliz en la miseria). Pero lo que ha creado es la antítesis misma de la libertad política.

La autonegación ascética puede ser una fuente de integridad, serenidad o fuerza espiritual, pero es difícil ver cómo se la puede llamar aumento de libertad. Si me libro de mi adversario retirándome puertas adentro y cerrando todas las entradas y salidas, puede que sea más libre que si hubiese sido capturado por él, pero ¿soy más libre que si yo le hubiese vencido o capturado a él? Si voy en esto demasiado lejos y me retraigo a un ámbito demasiado pequeño, me ahogaré y moriré. La culminación lógica del proceso de destrucción de todo aquello que puede hacerme daño es el suicidio. En tanto exista en el mundo natural, nunca puedo estar seguro por completo. En este sentido, la liberación total (como muy bien se dio cuenta Schopenhauer) sólo puede conferirla la muerte [16].

---

dos, ignorados o, en todo caso, manipulados despiadadamente por los que tenían los instrumentos de la coacción física.

[16] Es importante observar que en Francia, durante este período de quietismo ale-

Estoy en un mundo en el que me encuentro con obstáculos a mi voluntad. A los que están vinculados al concepto «negativo» de libertad quizá se le puede perdonar si creen que la autoabnegación no es el único método para superar obstáculos y que también es posible quitarlos: en el caso de objetos no humanos, por la fuerza; y en el caso de resistencia humana, mediante la fuerza y la persuasión, como cuando yo induzco a alguien a que me haga sitio para mi coche o conquisto un país que amenaza los intereses del mío. Puede que tales actos sean injustos e impliquen violencia, crueldad y esclavitud de otros, pero difícilmente se puede negar que, con ellos, el que los ejecuta tiene la posibilidad, en el sentido más literal de la palabra, de aumentar su propia libertad. Es una ironía de la historia que esta verdad sea repudiada por algunos de los que la practican con más intensidad, hombres que, incluso cuando conquistan poder y libertad de acción, rechazan el concepto «negativo» de ésta en favor de su contraparte «positiva». Sus ideas gobiernan la mitad de nuestro mundo; veamos en qué fundamentos metafísicos se apoyan.

IV

La autorrealización

Se nos dice que el único método para conseguir la libertad es usar la razón crítica y la comprensión de lo que es necesario y lo que es contingente. Si soy un chiquillo que va a la escuela, las verdades más simples de las matemáticas se imponen como obstáculo al libre funcionamiento de mi inteligencia, como teorema cuya necesidad yo no entiendo; son enunciadas como verdaderas por una autoridad externa y se me presentan como cuerpos extraños que yo debo absorber mecánicamente en mi sistema. Pero cuando entiendo las funciones que tienen los símbolos, los axiomas, las leyes de formación y trans-

mán, no cayeron en esta actitud los que pidieron la libertad del individuo y de la nación (y lucharon por ella). ¿No podría ser esto precisamente porque, a pesar del despotismo de la monarquía francesa y de la arrogancia y comportamiento arbitrario de los grupos privilegiados que había en el estado francés, Francia era una nación orgullosa y poderosa en la que la realidad del poder político no estaba más allá del alcance de los hombres de talento, de tal manera que no era la única salida retirarse del combate y meterse en un paraíso tranquilo, desde donde la batalla podía ser observada sin pasión por el filósofo autosuficiente? Lo mismo es válido para Inglaterra en el siglo XIX, y mucho después, para Estados Unidos.

formación —la lógica mediante la cual se obtienen las conclusiones—, y comprendo que todas estas cosas no pueden ser de otra manera porque parecen seguirse de las leyes que rigen los procesos de mi propia razón [17], entonces las verdades matemáticas ya no se imponen como entidades externas que me han metido en la cabeza y que tengo que aceptar quiera o no quiera, sino como algo a lo que yo ahora me adhiero libremente en el curso del funcionamiento natural de mi propia actividad racional. Para el matemático, la prueba de estos teoremas pertenece al libre ejercicio de su capacidad natural de razonar. Para el músico, una vez que ha asimilado la estructura de la partitura del compositor y ha hecho suyos los propósitos de éste, la interpretación de la música no constituye ninguna obediencia a leyes externas, ninguna obligación ni ninguna limitación a su libertad, sino un ejercicio libre carente de impedimentos. El intérprete no está vinculado a la partitura como un buey al arado o como el trabajador de una fábrica a la máquina. Ha absorbido la partitura en su propio sistema; al entenderla, la ha identificado consigo mismo y de ser un impedimento para su actividad libre la ha transformado en un elemento de esta actividad misma. Se nos dice que lo que vale para la música o para las matemáticas en principio también tiene que valer para todos los demás obstáculos que se presentan como bloques del material externo que impide el propio desarrollo libre. Este es el programa del racionalismo ilustrado desde Spinoza hasta los últimos (a veces inconscientes) discípulos de Hegel. *Sapere aude*. En tanto que eres racional, no puedes querer que sea de otra manera lo que conoces, aquello cuya necesidad —necesidad racional— entiendes. Pues querer que algo sea diferente a lo que tiene que ser es, dadas las premisas —las necesidades que rigen el mundo—, ser *pro tanto* o bien ignorante o irracional. Las pasiones, los prejuicios, los miedos y las neurosis surgen de la ignorancia y toman la forma de mitos e ilusiones. Estar regido por mitos, surjan éstos de las vívidas imaginaciones de charlatanes sin escrúpulos que nos engañan para explotarnos, o de causas psicológicas o sociológicas, es una forma de heteronomía, una forma de estar dominado por factores exteriores en una dirección que no es necesariamente querida por el que obra. Los deterministas científicos del siglo XVIII supusieron que el estudio de las ciencias de la naturaleza y la creación de las ciencias sociales, basadas sobre el mismo

[17] O, como sostienen algunos teóricos modernos, porque me las he inventado yo mismo (o podría habérmelas inventado), ya que las normas las hacen los hombres.

modelo, pondrían muy en claro las operaciones de tales causas, capacitando así a los individuos para reconocer el propio papel que representan en el funcionamiento de un mundo racional, que sólo es decepcionante cuando no se le entiende bien. Como ya enseñó Epicuro hace tiempo, el conocimiento libera eliminando automáticamente los miedos y deseos irracionales.

Herder, Hegel y Marx sustituyeron los viejos modelos mecanicistas por sus propios modelos vitalistas de la vida social, pero, no menos que sus adversarios, creían que entender el mundo es liberarse. Sólo diferían de ellos en que subrayaban el papel que tienen el cambio y el desarrollo en lo que hace humanos a los hombres. La vida social no podía entenderse por analogía con las matemáticas o la física. También hay que entender la historia; es decir, las leyes peculiares del desarrollo continuo (prodúzcase éste por conflicto «dialéctico» o de otra manera) que rige a los individuos y a los grupos en la actividad recíproca que éstos llevan a cabo entre ellos mismos y con la naturaleza. Según estos pensadores, no entender esto es caer en un tipo especial de error; a saber, creer que la naturaleza humana es estática, que sus propiedades esenciales son las mismas en todo tiempo y lugar, y que tal naturaleza está regida por leyes naturales invariables, sean éstas concebidas en términos teológicos o materialistas, lo cual lleva consigo el corolario falaz de que un sabio legislador puede, en principio, crear en cualquier momento una sociedad perfectamente armoniosa con la apropiada educación y legislación, ya que los hombres racionales tienen que pedir en todas las épocas y países las mismas satisfacciones invariables de las mismas necesidades básicas también invariables. Hegel creía que sus contemporáneos (y, por supuesto, todos sus predecesores) entendieron mal la naturaleza de las instituciones porque no entendieron las leyes —leyes inteligibles racionalmente, ya que surgen de la actividad de la razón— que crean y cambian las instituciones y transforman la actividad y el carácter humanos. Marx y sus discípulos sostenían que la trayectoria de los seres humanos estaba obstruida no sólo por las fuerzas naturales o por las imperfecciones de su propio carácter, sino, aún más, por el funcionamiento de sus propias instituciones sociales que originariamente habían creado (no siempre de manera consciente) para ciertos fines, pero cuyo funcionamiento llegaron sistemáticamente a concebir equivocadamente [18], por lo que se convirtieron en obstá-

[18] En la práctica incluso más que en teoría.

culos en el progreso de sus creadores. Presentó hipótesis sociales y económicas para argumentar la inevitabilidad de tal equívoco , y en particular de la ilusión de que tales arreglos hechos por el hombre fuesen fuerzas independientes tan necesarias como las leyes de la oferta y la demanda, de la institución de la propiedad, o de la eterna división de la sociedad en ricos y pobres, o propietarios y trabajadores, como tantas categorías humanas inalterables. Hasta que no hubiésemos alcanzado una etapa en la que se pudiesen eliminar los hechizos de estas creencias ilusorias; es decir, hasta que suficientes hombres alcanzasen una situación social que, sólo ella, les permitiese entender que estas leyes e instituciones eran obra de las inteligencias y de las manos humanas, necesarias históricamente en su día y posteriormente mal entendidas como fuerzas inexorables y objetivas, no podría destruirse el viejo mundo ni ser sustituido por una maquinaria social más adecuada y liberadora.

Estamos esclavizados por déspotas —instituciones, creencias o neurosis— que sólo pueden ser eliminados analizándolos y entendiéndolos. Estamos aprisionados por malos espíritus que hemos creado nosotros mismos, aunque no conscientemente, y sólo podemos exorcizarlos haciéndonos conscientes y actuando de manera apropiada; en efecto, para Marx entender *es* una acción apropiada. Soy libre solamente si planeo mi vida de acuerdo con mi propia voluntad; los planes implican reglas, y una regla no me oprime o me esclaviza, si me la impongo a mí mismo conscientemente o la acepto libremente, habiéndola entendido, fuese inventada por mí o por otros, suponiendo que sea racional; es decir, que se conforme a la necesidad de las cosas. Entender por qué las cosas tienen que ser como tienen que ser es querer que sean así. El conocimiento libera, no sólo dándonos más posibilidades entre las cuales podamos elegir, sino preservándonos de la frustración de intentar lo imposible. Querer que las leyes necesarias sean diferentes de lo que son es ser presa de un deseo irracional: el deseo de lo que tiene que ser X también debe ser no X. Ir más lejos y creer que estas leyes son diferentes de lo que necesariamente son es estar loco. Este es el núcleo metafísico del racionalismo. La idea de libertad que contiene no es la concepción «negativa» de un ámbito que (idealmente) no tiene obstáculos, un vacío en el que nada me estorba, sino la idea de la autodirección o autocontrol. Puedo hacer lo que quiera conmigo mismo. Soy un ser racional, y al serlo no puedo querer apartar de mi camino todo lo que pueda demostrarme a mí mismo como necesario, como incapaz de ser de otra manera en

una sociedad racional —es decir, en una sociedad dirigida por mentes racionales hacia fines tales como los que tendría un ser racional. Yo lo asimilo en mi sustancia, como asimilo las leyes de la lógica, de las matemáticas, de la física, las reglas del arte y los principios que rigen todo aquello cuyo fin racional entiendo y, por tanto, quiero, y por lo cual no puedo ser nunca frustrado, ya que no puedo querer que sea diferente a como es.

Esta es la doctrina positiva de la liberación por la razón. Sus formas socializadas, aunque sean muy dispares y opuestas, están en el corazón mismo de los credos nacionalistas, comunistas, autoritarios y totalitarios de nuestros días. Puede que en el curso de su evolución se hayan apartado mucho de su entronque racionalista. Sin embargo, ésta es la libertad que se defiende en democracias y dictaduras, y por la que se lucha hoy día en muchos lugares de la tierra. Sin intentar trazar la evolución histórica de esta idea, quiero comentar algunas de sus vicisitudes.

V

El templo de Sarastro

Los que creían en la libertad como autodirección se vieron obligados, tarde o temprano, a considerar cómo había que aplicar esto, no sólo a la vida interior del hombre, sino también a sus relaciones con otros miembros de su sociedad. Incluso los más individualistas —y desde luego Rousseau, Kant y Fichte empezaron siendo individualistas— llegaron a preguntarse si era posible una vida racional, no sólo para el individuo, sino también para la sociedad, y si lo era, cómo es posible conseguirla. Quiero ser libre para vivir como me manda mi voluntad racional (mi «verdadero yo»), pero igualmente lo tienen que ser otros. ¿Cómo he de evitar conflictos con sus voluntades? ¿Dónde se encuentra la frontera que está entre mis derechos (determinados racionalmente) y los idénticos derechos de los demás? Ya que si soy racional, no puedo negar que lo que está bien para mí tiene que estar bien por la misma razón, para los demás, que son racionales como yo. Un Estado racional (o libre) sería un Estado gobernado por leyes que fuesen aceptadas por todos los hombres racionales; es decir, por leyes que ellos mismos hubieran promulgado

si les hubiesen preguntado qué querían como seres racionales; así, las fronteras que separarían los derechos serían las que todos los hombres racionales considerarían justas para los seres racionales. Pero, de hecho, ¿quién había de determinar cuáles eran estas fronteras? Los pensadores de este tipo defendían que si los problemas morales y políticos eran auténticos —y desde luego lo eran—, tienen que ser, en principio, solubles; es decir, tiene que haber una única solución verdadera para todo problema. En principio, todas las verdades podían ser descubiertas por cualquier pensador racional y podían ser demostradas tan claramente que todos los demás hombres racionales no podían más que aceptarlas, y, en efecto, en gran medida este ya era el caso de las nuevas ciencias naturales. Con este supuesto, el problema de la libertad política era soluble estableciendo un orden justo que diese a cada hombre toda la libertad a que tiene derecho un ser racional. Mi pretensión de libertad sin cortapisas puede, a primera vista, no estar reconciliada a veces con tu pretensión que tampoco tiene limitaciones, pero la solución racional de un problema no puede entrar en conflicto con la solución igualmente verdadera de otro, pues dos verdades no pueden ser incompatibles lógicamente; por lo tanto, en principio tiene que poder descubrirse un orden justo, cuyas reglas hagan posibles soluciones correctas para todos los posibles problemas que surjan en él. A veces se imaginó que esta situación ideal y armoniosa había sido el paraíso terrenal antes de la caída del hombre, del que fuimos expulsados, pero que todavía anhelamos, o como una edad de oro que todavía no ha llegado, en la que los hombres, habiéndose hecho racionales, ya no serán «dirigidos unos por otros» ni se «alinearán» ni frustrarán entre sí. En las sociedades actuales la justicia y la igualdad son ideales que todavía exigen cierta medida de coacción porque la prematura supresión de los controles sociales conduciría a la opresión del más débil y más tonto por el más fuerte, más capaz o más enérgico y carente de escrúpulos. Pero (de acuerdo con esta doctrina) sólo la irracionalidad de los hombres es la que les lleva a querer oprimirse, explotarse o humillarse unos a otros. Los hombres racionales respetarán, en relación con el otro, el principio de la razón y les faltará todo deseo de luchar o dominarse entre sí. Este deseo mismo de dominar es un síntoma de irracionalidad y puede ser explicado y curado por métodos racionales. Spinoza expone un tipo de explicación y remedio, Hegel otro, y Marx un tercero. Quizá algunas de estas teorías se complementen entre sí, hasta cierto punto; otras no se pueden combinar. Pero todas ellas presuponen que

en una sociedad de seres perfectamente racionales el deseo de dominar a los hombres estará ausente o será ineficaz. La existencia de la opresión, o el anhelo de ella, será el primer síntoma de que no se ha conseguido la verdadera solución al problema de la vida social.

Esta cuestión también puede expresarse de otra manera. La libertad es autodominio, la eliminación de los obstáculos que se oponen a mi voluntad, cualesquiera que sean estos obstáculos: la resistencia de la naturaleza, de mis pasiones no dominadas, de las instituciones irracionales, o de las opuestas voluntades o conductas de los demás. A la naturaleza, por lo menos en principio, siempre la puedo moldear mediante la técnica y configurarla con arreglo a mi voluntad. Pero ¿cómo he de tratar a los recalcitrantes seres humanos? También, si puedo, tengo que imponerles mi voluntad, «moldearlos» con arreglo a mis normas, repartirles los papeles que tienen que representar en mi juego. Pero ¿no significará esto que yo soy el único que es libre, mientras que los demás son esclavos? Y lo serán si mi plan no tiene nada que ver con sus deseos o valores, sino solamente con los míos. Pero si mi plan es completamente racional, permitirá el completo desarrollo de sus «verdaderas» naturalezas y la realización de su capacidad de tomar decisiones racionales «para hacer lo mejor de sí mismos», como parte de la realización de mi propio yo «verdadero». Todas las soluciones verdaderas a todos los auténticos problemas tienen que ser compatibles; más aún, tienen que encajar en una única totalidad, pues esto es lo que quiere decirse cuando se las denomina a todas racionales y se dice que el universo es armónico. Cada hombre tiene su carácter, sus habilidades, sus aspiraciones y sus fines específicos. Si yo comprendo tanto lo que son estos fines cuanto lo que son estas naturalezas y cómo se relacionan unos con otros, puedo, por lo menos en principio, y si tengo conocimientos y fuerzas para ello, satisfacerles a todos, siempre que la naturaleza y los fines en cuestión sean racionales. Racionalidad es conocer las cosas y a la gente tal como son: yo no debo utilizar piedras para hacer violines ni debo intentar que toquen la flauta los que han nacido para tocar el violín. Si el universo está regido por la razón, no habrá necesidad de coacción; una vida correctamente planeada para todos coincidirá con la libertad completa —la libertad de la autodirección racional— para todos. Esto será así solamente si este plan es el verdadero: la única norma que satisface las pretensiones de la razón. Sus leyes serán las que prescribe la razón; éstas sólo serán molestas para aquellos cuya razón está dormida, para aquellos que no entienden las verda-

deras «necesidades» de sus propios yos «verdaderos». En tanto que cada actor reconoce e interpreta el papel que le ha asignado la razón —la facultad que entiende su verdadera naturaleza y discierne sus verdaderos fines—, no puede haber ningún conflicto. Cada hombre será un actor liberado y autodirigido en el drama cósmico. Así Spinoza nos dice que «los niños, aunque son coaccionados, no son esclavos» porque «obedecen leyes que han sido dadas para sus propios intereses», y que «el sujeto de una verdadera comunidad no es esclavo, porque los intereses comunes tienen que incluir el suyo propio». Igualmente Locke dice: «Donde no hay ley no hay libertad», porque las leyes racionales son direcciones que se dan para los «intereses apropiados» de un hombre o «bien general»; añade que puesto que tales leyes son lo que «nos preserva de los pantanos y precipicios, difícilmente merecen el nombre de confinamientos», y dice que los deseos de librarse de tales leyes son deseos «brutos» y formas irracionales de «licencia». Montesquieu, olvidando sus momentos liberales, dice que la libertad política no es dar permiso para hacer lo que queramos, ni incluso para hacer lo que permita la ley, sino sólo «el poder de hacer lo que deberíamos querer», lo cual repite virtualmente Kant. Burke proclama el «derecho» del individuo a restringirse en su propio interés, porque «el supuesto consentimiento de toda criatura racional está al unísono con el predispuesto orden de las cosas». La presuposición común a estos pensadores (y a otros muchos pensadores anteriores, así como a los jacobinos y comunistas, posteriores a ellos) es que los fines racionales de nuestras «verdaderas» naturalezas tienen que coincidir, o hay que hacerles coincidir, por muy violentamente que griten en contra de este proceso nuestros pobres yos, empíricos, ignorantes, apasionados y guiados por los deseos. La libertad no es libertad para hacer lo que es irracional, estúpido o erróneo. Forzar a los yos empíricos a acomodarse a la norma correcta no es tiranía, sino liberación [19]. Rousseau me dice que si yo entrego libremente todas las partes de mi vida a la sociedad, creo una entidad que, puesto que ha sido construida por la igualdad de sacrificios de todos sus miembros, no puede desear hacer daño a ninguno de ellos; en tal

[19] A mí me parece que sobre esto Bentham dijo la última palabra: «¿No es libertad la libertad de hacer el mal? Si no, ¿qué es? ¿No decimos que es necesario quitarles la libertad a los idiotas y a los malos porque abusan de ella?» Compárese esto con la típica afirmación de un club jacobino de la misma época: «Ningún hombre es libre para hacer el mal. Impedírselo es hacerle libre.» Los idealistas británicos repitieron esto, casi con las mismas palabras, a finales del siglo siguiente.

sociedad —se nos dice— no puede haber ningún interés de nadie que dañe al de cualquier otro. «Al darme a todos, no me doy a ninguno», y recobro tanto como pierdo, con la suficiente nueva fuerza para preservar lo que he ganado recientemente. Kant nos dice que cuando «el individuo ha abandonado por completo su libertad salvaje e ilegal, para encontrarla de nuevo, no deteriorada, en un estado de dependencia de acuerdo con la ley», solamente entonces tiene verdadera libertad, «pues esta dependencia es obra de mi propia libertad, que actúa como legislador. La libertad, lejos de ser incompatible con la autoridad, se convierte virtualmente en idéntica a ella. Estos son el pensamiento y el lenguaje de todas las declaraciones de derechos humanos del siglo XVIII y de todos aquellos que consideran a la sociedad como un modelo construido según las leyes racionales del sabio legislador, o de la naturaleza, o de la Historia, o del Ser Supremo. Prácticamente solo, Bentham seguía repitiendo tenazmente que no era de la incumbencia de las leyes liberar sino restringir: «Toda ley es una infracción de la libertad», incluso si tal «infracción» lleva a un aumento del total de libertad.

Si estos presupuestos fundamentales hubiesen sido correctos, si el método de resolver los problemas sociales se pareciera a la manera como están fundamentadas las soluciones a los problemas de las ciencias de la naturaleza, y si la razón fuese lo que los racionalistas dijeron que era, quizá se seguiría todo esto que se acaba de decir. En el caso ideal, la libertad coincide con la ley: la autonomía con la autoridad. Una ley que me prohíbe hacer lo que yo, como ser sensato, no puedo querer hacer, no es una restricción de mi libertad. En la sociedad ideal, compuesta por seres totalmente responsables, las leyes irían desapareciendo poco a poco porque yo apenas sería consciente de ellas. Tan sólo un movimiento social fue lo suficientemente audaz para hacer explícita esta suposición y aceptar sus consecuencias: el movimiento de los anarquistas. Pero todas las formas del liberalismo fundamentadas en una metafísica racionalista son versiones más o menos difuminadas de este credo.

Los pensadores que pusieron sus energías en resolver el problema de esta manera, llegaron a enfrentarse a su debido tiempo con la cuestión de cómo había que hacer racionales a los hombres en este sentido. Por supuesto, tienen que ser educados, pues los que no lo están son irracionales, heterónomos y necesitan ser coaccionados, al menos para hacer tolerable la vida a los racionales, si han de vivir en la misma sociedad y no van a ser obligados a retirarse a un desierto

o a algún monte olímpico. Pero no se puede esperar que el que no está educado entienda los propósitos de sus educadores o coopere con ellos. La educación —dice Fichte— debe actuar inevitablemente de tal manera que «reconozcas después las razones de lo que estoy haciendo ahora». No se puede esperar que los niños entiendan por qué se les obliga a ir a la escuela, ni que los ignorantes —es decir, por el momento, la mayoría de la humanidad— comprendan por qué se les hace obedecer las leyes que después les harán racionales. «El obligar es también un tipo de educación.» Se aprende la gran virtud de la obediencia a las personas superiores. Si no puedes entender tus propios intereses como ser racional, no se puede esperar de mí que te consulte o me atenga a tus deseos en el proceso de hacerte racional. En último término, tengo que forzarte a que te protejas de las viruelas, incluso aunque no quieras. Incluso Mill está dispuesto a decir que yo puedo, por la fuerza, impedir a un hombre que cruce un puente, si no hay tiempo para avisarle de que éste está a punto de caerse, ya que yo sé, o estoy justificado a suponer, que él no puede querer caerse al agua. Fichte sabe lo que quieren ser o hacer los alemanes de su época que no están educados, mejor que lo pueden saber ellos mismos. El sabio te conoce mejor de lo que te conoces a ti mismo, pues tú eres la víctima de tus pasiones, un esclavo que vive una vida heterónoma, un miope, incapaz de entender tus verdaderos fines. Quieres ser un ser humano. El propósito del Estado es satisfacer tu deseo. «El obligar está justificado por la educación para la futura comprensión.» La razón que hay en mí, si ha de triunfar, tiene que eliminar y suprimir mis «bajos» instintos, mis pasiones y deseos, que me hacen esclavo; de igual manera (este paso fatal de los conceptos que se refieren al individuo a los que se refieren a la sociedad es casi imperceptible) los elementos superiores de la sociedad —los que están educados mejor, los que son más racionales, los que «poseen la más elevada comprensión de su época y de su gente— pueden ejercer la coacción para racionalizar a la parte irracional de la sociedad. Pues —así nos lo han asegurado frecuentemente Hegel, Bradley y Bosanquet— al obedecer al hombre racional nos obedecemos a nosotros mismos, desde luego no tal como somos, sumidos en la ignorancia y las pasiones, débiles criaturas afligidas por enfermedades que necesitan alguien que las cure, pupilos que requieren un tutor, sino como podríamos ser si fuésemos racionales; como podríamos ser incluso ahora, si al menos oyésemos el elemento racional que *ex hyphotesi* está en todo ser humano que merece tal nombre.

Los filósofos de la «razón objetiva», desde el duro y rígidamente centralizado estado «orgánico» de Fichte hasta el suave y humano liberalismo de T. H. Green, han supuesto indudablemente que ellos cumplían, sin resistirse, las exigencias de la razón que, por muy incipientes que fuesen, tenían que encontrarse en el corazón de todo ser consciente. Pero puedo rechazar tal optimismo democrático y, apartándome del determinismo teleológico de los hegelianos para ir hacia una filosofía más voluntarista, concebir la idea de imponer a mi sociedad —para su propio mejoramiento— un plan mío que he elaborado con mi sabiduría racional, y que, a no ser que actúe por mi cuenta, quizá en contra de los deseos permanentes de la gran mayoría de mis conciudadanos, no se logre nunca en absoluto. O bien, abandonando por completo el concepto de razón, puedo concebirme a mí mismo como un inspirado artista que moldea a los hombres con arreglo a determinadas estructuras a la luz de su visión única, de la misma manera que los pintores combinan colores o los compositores combinan sonidos; la unidad es la materia prima sobre la que yo impongo mi voluntad creadora; incluso aunque los hombres sufran y mueran en este proceso, mediante él son elevados a una altura a la que nunca hubieran podido ascender sin mi violación coactiva —pero creadora— de sus vidas. Este es el argumento que emplean todos los dictadores, inquisidores y matones que pretenden alguna justificación moral, o incluso ascética, de su conducta. Tengo que hacer por los hombres (o con ellos) lo que ellos no pueden hacer por sí mismos, y no les puedo pedir su permiso o consentimiento, porque no están en condiciones de saber qué es lo mejor para ellos; en efecto, lo que ellos permitirán y aceptarán puede significar una vida de mediocridad despreciable, o incluso su ruina y su suicidio. Permítaseme citar al verdadero creador de esta heroica doctrina, Fichte una vez más: «Nadie tiene... derechos contra la razón.» «El hombre tiene miedo de subordinar su subjetividad a las leyes de la razón. Prefiere la tradición o la arbitrariedad.» Sin embargo, tiene que estar subordinado [20]. Fichte defiende los derechos de lo que él llamó la razón; Napoleón, Carlyle o los autoritarios románticos pueden rendir culto a otros valores y ver en su establecimiento por la fuerza el único camino para la «verdadera» libertad.

---

[20] «Obligar a los hombres a que adopten la forma de gobierno que es buena e imponerles el Derecho por la fuerza, no sólo es el derecho, sino también el sagrado deber de todo hombre que tenga tanto la inteligencia cuanto el poder de hacerlo.»

Esta misma actitud fue expresada de manera aguda por Auguste Comte cuando preguntaba: «Si no permitimos la libertad de pensamiento en la Química o en la Biología, ¿por qué habríamos de hacerlo en la Moral o en la Política?» En efecto, ¿por qué? Si tiene sentido hablar de verdades políticas, todos los hombres, puesto que son hombres, tienen que estar de acuerdo en que lo son tales las afirmaciones que se hagan sobre los fines de la sociedad, una vez que son descubiertos, y si, como Comte creía, el método científico los revelará a su debido tiempo, entonces ¿qué sentido tiene en estos asuntos la libertad de opinión o de acción, al menos como fin en sí mismo, y no sólo como clima intelectual estimulante para individuos o para grupos? ¿Por qué debe ser tolerada una conducta que no está autorizada por los expertos adecuados? Comte expresó de manera directa lo que había estado implícito en la teoría política racionalista desde sus antiguos orígenes griegos. En principio, sólo puede haber una sola manera correcta de vivir; los sabios la llevan espontáneamente; por eso se les llama sabios. Los que no lo son tienen que ser empujados hacia ella por todos los medios sociales que están en poder de los que son sabios; pues ¿por qué ha de soportarse que sobreviva y crezca el error que puede ser demostrado como tal? A los inmaduros y faltos de tutela hay que hacerles decirse a sí mismos: «Sólo la verdad libera, y la única manera de que yo pueda aprender la verdad es haciendo hoy ciegamente lo que tú, que la conoces, me mandes hacer o me coacciones a que haga, con la certeza de que solamente así llegaré a tu clara visión y seré libre como tú.»

Nos hemos apartado, por supuesto, de nuestros comienzos liberales. Este argumento, empleado por Fichte en su última fase, y después de él por otros defensores de la autoridad, desde los maestros de escuela de la época victoriana y los administradores de las colonias hasta los últimos dictadores nacionalistas o comunistas, es precisamente aquello contra lo cual más amargamente protesta la moralidad kantiana y estoica en nombre de la razón del individuo libre que sigue su propia luz interior. De este modo, el argumento racionalista, con su supuesto de la única solución verdadera, ha ido a parar (por pasos que, si no son válidos lógicamente, son inteligibles histórica y psicológicamente) desde una doctrina ética de la responsabilidad y autoperfección individual a un estado autoritario, obediente a las directrices de una *élite* de guardianes platónicos.

¿Qué puede haber llevado a tan extraña inversión: a la transformación del severo individualismo de Kant en algo cercano a una pura

doctrina totalitaria, defendida por pensadores, algunos de los cuales pretendían ser sus discípulos? Esta cuestión no es sólo de interés histórico, ya que no pocos liberales contemporáneos han pasado por esta misma peculiar evolución. Es verdad que Kant, siguiendo a Rousseau, insistió en que la capacidad para dirigirse a sí mismos pertenecía a todos los hombres, que no podía haber expertos en cuestiones morales, ya que la moralidad no era cuestión de ningún conocimiento especializado (como habían sostenido los utilitaristas y *philosophes*), sino del uso correcto de una facultad humana universal, y que, por tanto, lo que hacía libres a los hombres no era obrar de cierta manera que les mejorase, a lo cual podían estar coaccionados, sino saber por qué debían obrar así, lo cual nadie podía hacer por nadie ni en nombre de nadie. Pero incluso Kant, cuando llegó a tratar de temas políticos, concedió que ninguna ley (suponiendo que ésta fuese una ley tal que yo aprobase como ser racional, si me lo consultaran) podía privarme de ninguna parte de mi libertad racional. Con esto quedaba la puerta abierta de par en par para el papel de los expertos. Yo no puedo consultar en todo momento a todos los hombres sobre todas las leyes. El Gobierno no puede ser un continuo plebiscito. Más aún, algunos hombres no tienen el oído tan fino como otros para la voz de su propia razón; algunos parecen especialmente sordos. Si soy legislador o gobernante, tengo que suponer que si la ley que impongo es racional (y sólo puedo consultar a mi propia razón), será automáticamente aprobada por todos los miembros de mi sociedad en tanto que son seres racionales; ya que si no la aprueban, tienen que ser *pro tanto* irracionales, entonces necesitarán ser reprimidos por la razón, no puede importar si por la suya o por la mía, pues los pronunciamientos de la razón tienen que ser los mismos en todas las mentes. Yo doy mis órdenes, y si te resistes a ellas, me encargo de reprimir el elemento irracional que hay en ti, que se opone a la razón. Mi tarea sería más fácil si tu lo reprimieras en ti mismo; intento educarte para que lo hagas; pero soy responsable del bienestar público y no puedo esperar hasta que todos los hombres sean completamente racionales. Kant puede que proteste de esto diciendo que la esencia de la libertad del sujeto consiste en que éste, y sólo éste, es el que se ha dado a sí mismo la orden de obedecer. Pero esto es un consejo de perfección. Si dejas de disciplinarte a ti mismo, yo tengo que hacerlo por ti, y no puedes quejarte de falta de libertad, pues el hecho de que el juez racional que proponía Kant te haya llevado a la cárcel es prueba de que no has escuchado a tu propia razón

interior y de que, al igual que un niño, un salvaje o un idiota, no estás maduro para dirigirte a ti mismo, o de que eres permanentemente incapaz de ello [21].

Si esto lleva al despotismo, aunque sea por el mejor de los más sabios —al templo de Sarastro de la *Flauta mágica*—, pero a fin de cuentas, despotismo que resulta ser idéntico a la libertad, ¿no puede ser que haya algo erróneo en las premisas de este argumento, que los propios supuestos básicos sean defectuosos en alguna parte? Permítaseme enunciarlos una vez más: primero, que todos los hombres tie-

---

[21] Kant casi llegó a afirmar el ideal «negativo» de libertad cuando declaró (en uno de sus tratados políticos) que «el mayor problema de la raza humana, a cuya solución está obligada por naturaleza, es el establecimiento de una sociedad civil que administre universalmente bien, con arreglo a la ley. Solamente en una sociedad que tenga la máxima libertad... —junto con... la determinación más exacta y la garantía de los límites de [la] libertad [de cada individuo] para que pueda coexistir con la libertad de los demás— es donde puede conseguirse la suprema finalidad de la naturaleza en el caso de la humanidad, que es el desarrollo de todas sus capacidades». Aparte de las implicaciones teleológicas que lleva consigo, esta formulación no parece diferir mucho del liberalismo ortodoxo a primera vista. Sin embargo, el punto fundamental es cómo determinar el criterio para «la determinación exacta y la garantía de los límites» de la libertad individual. La mayoría de los liberales modernos, en su postura más consecuente, quieren una situación en la que el mayor número posible de individuos pueda llevar a cabo el mayor número posible de sus fines, sin fijar el valor que tengan éstos como tales fines, excepto en cuanto que frustren los propósitos de otros individuos. Quieren que la delimitación de fronteras entre los individuos o entre los grupos humanos se establezca solamente con vistas a impedir que haya conflictos entre los propósitos que tengan los hombres, todos los cuales tienen que ser considerados en sí mismos fines igualmente últimos y no criticables. Kant y los racionalistas de su estilo no consideran que todos los fines tienen igual valor. Para ellos, los límites de la libertad se determinan aplicando las normas de la «razón», la cual es mucho más que la mera generalidad de normas en cuanto tales, por cuanto que es una facultad que crea o revela una finalidad que es idéntica en todos los hombres y para todos ellos. En nombre de la razón se puede condenar todo lo que no sea racional, de modo que, por lo menos en teoría, para dar cabida a las exigencias de la razón, pueden suprimirse despiadadamente los diversos fines personales que la imaginación e idiosincrasia individual de los hombres conduce a perseguir; por ejemplo, los fines estéticos y otros tipo no nacionales de autorrealización. La autoridad de la razón y de los deberes que ésta impone a los hombres se identifica con la libertad individual, sobre la base de que los fines racionales son los únicos que pueden ser objetos «verdaderos» de la «auténtica» naturaleza «libre» del hombre.

Tengo que confesar que nunca he entendido qué significa la palabra «razón» en este contexto; solamente quiero señalar aquí que los presupuestos *a priori* de esta psicología filosófica no son compatibles con la actitud empírica: es decir, con cualquier doctrina que se base en el conocimiento que se deriva de la experiencia de lo que son los hombres y de lo que quieren.

nen un fin verdadero, y sólo uno: el de dirigirse a sí mismos racionalmente; segundo, que los fines de todos los seres racionales tienen que encajar por necesidad en una sola ley universal armónica, que algunos hombres pueden ser capaces de discernir más claramente que otros; tercero, que todos los conflictos y, por tanto, todas las tragedias, se deben solamente al choque de la razón con lo irracional o lo insuficientemente racional —los elementos de la vida que son inmaduros o que no están desarrollados—, sean éstos individuales o comunales, y que tales choques son, en principio, evitables, e imposibles para los seres totalmente racionales, y finalmente, que cuando se haya hecho a todos los hombres racionales, éstos obedecerán las leyes racionales de su propia naturaleza, que es una sola y la misma en todos ellos, y serán así sujetos de la ley por completo, y al mismo tiempo, totalmente libres. ¿No será que Sócrates, y los creadores de lo fundamental de la tradición occidental en Etica y Política que le siguieron, hayan estado equivocados durante más de dos milenios, y que la virtud no sea conocimiento, ni la libertad idéntica a la una ni al otro? ¿No será que, a pesar del hecho de que actualmente dirijan las vidas de más hombres que en cualquier otro momento de su larga historia, no sea demostrable, ni, quizá siquiera verdadero, ninguno de los supuestos básicos de esta famosa doctrina?

VI

La búsqueda del «status»

Aún hay otro enfoque, históricamente importante, de este tema; el cual, confundiendo la libertad con sus hermanas la igualdad y la fraternidad, lleva a conclusiones que tampoco son liberales. Desde que se sacó a relucir esta cuestión a finales del siglo XVIII se ha estado haciendo persistentemente, y cada vez con mayores consecuencias, la pregunta de qué quiere decir «un individuo». En tanto yo vivo en sociedad, todo lo que hago inevitablemente afecta a lo que hacen otros, y es, a su vez, afectado por esto. Incluso los arduos esfuerzos que hizo Mill para señalar la distinción que hay entre la esfera de la vida privada y la de la vida social se desvanecen cuando se la examina de cerca. Virtualmente, todos los críticos de Mill han señalado que todo lo que yo haga puede tener resultados que perjudiquen a otros seres humanos. Más aún, yo soy un ser social en un sen-

tido más profundo que el que significa la interacción con los demás. Pues ¿en cierta medida, no soy yo lo que soy en virtud de lo que los demás piensan y creen que soy? Cuando me pregunto qué soy y respondo que un inglés, un chino, un comerciante, un hombre de importancia, un millonario o un convicto, si analizo la respuesta, veo que poseer estos atributos lleva consigo ser reconocido por otras personas de mi sociedad como perteneciente a un determinado grupo o clase, y que este reconocimiento es parte del significado de la mayoría de los términos que denotan algunas de mis características más personales y permanentes. Yo no soy una razón despersonificacada. Tampoco soy Robinson Crusoe, solo en su isla. No se trata solamente de que mi vida material dependa de la interacción con otros hombres, ni de que sea lo que soy como resultado de las fuerzas sociales, sino de que algunas de mis ideas sobre mí mismo, quizá todas, y en particular la concepción que tengo de mi propia moral y de mi idéntica social, inteligibles en función de la red social de la que soy un elemento (la metáfora no debe llevarse demasiado lejos). La falta de libertad de la que muchos hombres y grupos se quejan, la mayoría de las veces no es más que falta de reconocimiento adecuado. Puede que no busque lo que Mill quisiera que buscase; a saber, seguridad contra la coacción, contra el arresto arbitrario, contra la tiranía, contra la privación de ciertas oportunidades de acción, o un espacio en el que no sea responsable de ninguno de mis movimientos. Igualmente, puede que no quiera un plan racional de vida social o la autoperfección de un sabio sin pasiones. Puede que lo que quiera evitar es simplemente que me ignoren, que sean paternalistas conmigo, que me desprecien, o que me consideren muy poca cosa; en pocas palabras, que no me traten como individuo, que tenga mi singularidad insuficientemente reconocida y que sea clasificado como miembro de una amalgama sin caracteres, como una unidad estadística sin cualidades identificables, especialmente humanas y sin propósitos propios. Esta es la degradación contra la que lucho; no lucho por la igualdad de derechos que otorga la ley, ni por la libertad de hacer lo que desee (aunque puede que también quiera estas cosas), sino por una condición en la que pueda sentirme que soy, porque se me considera que lo soy, un agente responsable, cuya voluntad se toma en consideración porque tengo derecho a ello, incluso si se me ataca y se me persigue por ser lo que soy o por decidir lo que decido. Esto es desear *status* y reconocimiento. «El más pobre de Inglaterra tiene una vida que vivir tanto como el más grande.» Quiero que me entiendan y

me reconozcan, aunque esto signifique que no me quieran y que no le guste a la gente. Las únicas personas que pueden reconocerme en este sentido y, por tanto, darme la sensación de ser alguien, son los miembros de la sociedad a la que siento que pertenezco histórica, moral, económica y, quizá étnicamente [22]. Mi yo individual no es algo que se pueda desligar de mi relación con los demás, o de aquellos atributos míos que consisten en la actitud que tienen los otros hacia mí. Por tanto, cuando pido que se me libere, por ejemplo, del *status* de dependencia social o política, lo que pido es un cambio de actitud respecto a mí por parte de aquellos cuyas opiniones y conducta contribuyen a determinar mi propia imagen de mí mismo. Y lo que es verdad para el individuo lo es para los grupos sociales, políticos, económicos o religiosos, es decir, para los hombres conscientes de las necesidades y fines que tienen como miembros de tales grupos. Por regla general, lo que piden las clases o las nacionalidades oprimidas no es simplemente libertad de acción no coartada para sus miembros, ni, sobre todo, igualdad de oportunidades sociales o económicas, ni menos aún el que se les asigne un lugar en un estado orgánico y carente de fricciones, ideado por un legislador racional. Lo que quieren, por regla general, es simplemente que se les reconozca (su clase, nación, color, raza) como fuente independiente de actividad humana, como entidad con voluntad propia que intenta obrar de acuerdo con ella (sea o buena o legítima), y no ser gobernados, educados o guiados, como si no fueran completamente humanos y, por tanto, totalmente libres. Esto da un sentido mucho más amplio que el de un puro racionalismo a la idea kantiana de que «el paternalismo es el mayor despotismo imaginable». El paternalismo es despótico, no porque sea

---

[22] Esto tiene una evidente afinidad con la doctrina kantiana de la libertad humana; pero es una versión empírica y socializada de ella y, por tanto, es casi su contraria. El hombre libre de que habla Kant no necesita para su libertad interna que se la reconozca públicamente. Si se le trata como medio para un fin externo, esto constituye un acto malo por parte de los que le explotan, pero su *status* «nouménico» permanece intacto y sigue siendo completamente libre y completamente hombre, se le trate como se le trate. La necesidad de que aquí se habla está totalmente ligada a la relación que yo tenga con los demás; yo no soy nada si no me reconocen. No puedo ignorar con desdén byroniano la actitud de los demás, totalmente consciente de mi propia vocación y valor intrínseco, y huir a mi vida interior; pues yo soy para mí mismo tal como me ven los demás. Yo me identifico con el punto de vista de mi medio ambiente; me siento alguien, o no me siento nadie, según la posición y función que tenga en el conjunto de la sociedad; esta es la condición más «heterónoma» que se puede imaginar.

más opresivo que la tiranía brutal, descarada e inculta, ni sólo porque ignore la razón trascendental que está encarnada en mi cuerpo, sino porque es un insulto a la concepción que tengo de mí mismo como ser humano, determinado a realizar mi propia vida de acuerdo con mis propios fines (no necesariamente racionales o benéficos) y, sobre todo, con derecho a ser reconocido como tal por los demás. Pues si no soy reconocido como tal, puede que deje de reconocer mi propia pretensión de ser un ser humano completamente independiente, o que dude de ella; ya que lo que yo soy está determinado en gran parte por lo que creo y pienso, y esto a su vez está determinado, por las creencias e ideas que prevalecen en la sociedad a la que pertenezco; de la que, en el sentido que decía Burke, yo no constituyo un átomo que se pueda aislar, sino un ingrediente de una estructura social (para usar una metáfora peligrosa, pero indispensable). Puede que no me sienta libre en el sentido de no ser reconocido como un ser humano individual que se gobierna a sí mismo; pero puede que tampoco me sienta libre en cuanto que sea miembro de un grupo no reconocido o no respetado suficientemente; entonces es cuando quiero la emancipación de toda mi clase, comunidad, nación, raza o profesión. Y puedo desearla tanto que, en mi gran anhelo de *status*, quizá prefiera ser atropellado y mal gobernado por alguien que pertenezca a mi propia raza o a mi propia clase social, por el que, sin embargo, soy reconocido como hombre y como rival —es decir, como un igual—, a ser tratado bien y de manera tolerante por alguien de algún grupo más elevado y remoto, que no me reconoce lo que yo quiero sentir que soy. Esto es lo que hay de fundamental en el gran rito que lanzan tanto los individuos como los grupos que piden su reconocimiento, y en nuestros días, en el que lanzan las clases sociales, las profesiones, las naciones y las razas. Aunque quizá no me den libertad «negativa» los que pertenecen a mi propia sociedad, ellos son, sin embargo, miembros de mi propio grupo, me entienden, como yo les entiendo a ellos, y este entendimiento crea en mí la sensación de ser alguien en el mundo. Este deseo de reconocimiento recíproco es el que lleva a que, los que están bajo las más autoritarias democracias, a veces las prefieran conscientemente a las más ilustradas oligarquías; y algunas veces es la causa de que alguien que pertenece a algún estado asiático o africano recientemente liberado se queje menos hoy día que es tratado con rudeza por miembros de su propia raza o nación, que cuando era gobernado por algún administrador de fuera, cauteloso, justo, suave y bienintencionado. A no ser que se

comprenda este fenómeno, se convierten en una ininteligible paradoja los ideales y la conducta de pueblos enteros, que, en el sentido que daba Mill a esta palabra, sufren la privación de los derechos humanos elementales y, con toda apariencia de sinceridad, dicen que gozan de más libertad que cuando tenían estos derechos en más amplia medida.

Sin embargo, no es con la libertad individual, tanto en el sentido «negativo» de esta palabra como en el «positivo», con la que puede identificarse fácilmente este deseo de *status* y reconocimiento. Es con algo que los seres humanos necesitan no menos profundamente y por lo que luchan de manera apasionada, algo emparentado con la libertad, pero no la libertad misma; aunque lleva consigo la libertad negativa de todo el grupo, está relacionado más estrechamente con la solidaridad, la fraternidad, el mutuo entendimiento, la necesidad de asociación en igualdad de condiciones, todo lo que se llama a veces —pero de manera engañosa— libertad social. Los términos sociales y políticos son necesariamente vagos. El intento de hacer demasiado preciso el vocabulario político puede harcelo inútil. Pero no es ningún tributo a la verdad debilitar el uso de las palabras más de lo necesario. La esencia de la idea de libertad, tanto en su sentido «positivo» como «negativo», es el frenar algo o a alguien, a otros que se meten en mi terreno o afirman su autoridad sobre mí, frenar obsesiones, miedos, neurosis o fuerzas irracionales: intrusos y déspotas de un tipo u otro. El deseo de ser reconocido es un deseo de algo diferente: de unión, de entendimiento más íntimo, de integración de intereses, una vida de dependencia y sacrificio comunes. Y es sólo el confundir el deseo de libertad con este profundo y universal anhelo de *status* y comprensión (confundido aún más cuando se identifica con la idea de autodirección social, en la que el yo que ha de ser liberado ya no es el individuo, sino el «todo social») lo que hace posible que los hombres digan que en cierto sentido esto les libera, aunque se sometan a la autoridad de oligarcas o de dictadores.

Mucho se ha escrito sobre la falacia de considerar a los grupos sociales como personas o yos —en el sentido literal de la palabra—, el control y diciplina de cuyos miembros no es más que autodisciplina y autocontrol voluntario que deja libre al agente individual. Pero incluso en la concepción «orgánica» de la sociedad ¿sería natural o deseable llamar a la exigencia de reconocimiento y de *status* exigencia de libertad en un tercer sentido? Es verdad que el grupo por el que el individuo pide ser reconocido tiene que tener un grado suficiente

de libertad «negativa» —estar libre del control de cualquier autoridad exterior—, ya que, si no, el reconocimiento por parte del grupo no dará al que lo pretende el *status* que éste pide. Pero ¿puede llamarse lucha por la libertad a la lucha por un *status* más elevado y el deseo de salir de una posición inferior? ¿Es mera pedantería limitar el sentido de la palabra libertad a los principales sentidos que se han estudiado anteriormente, o, como sospecho, estamos en peligro de llamar aumento de libertad a cualquier mejora de la situación social que quiere un ser humano, lo cual hace a este término tan vago y extenso que le convierte virtualmente en un término inútil? Y sin embargo, no podemos simplemente dar de lado a esta cuestión como si fuera una mera confusión de la idea de libertad con la idea de *status*, solidaridad, fraternidad, igualdad o alguna combinación de éstas. Pues el anhelo de *status* está muy cerca, en ciertos aspectos, del deseo de ser alguien que obra independientemente.

Podemos negarle a esta meta el título de libertad, pero esto sería una idea superficial que supondría que las analogías entre los individuos y los grupos, las metáforas orgánicas, o los diversos sentidos de la palabra libertad, son meras falacias, que se deben, o bien a una confusión semántica, o bien a que se dice que son iguales unas entidades en aspectos en que no lo son. Lo que quieren aquellos que están dispuestos a cambiar su propia libertad de acción individual, y la de otros, por el *status* de su grupo y su propio *status* dentro de ese grupo, no es simplemente una entrega de su libertad en aras de la seguridad y de un puesto asegurado en una jerarquía armónica en la que todos los hombres y todas las clases saben el puesto que les corresponde; tales personas están dispuestas a cambiar el penoso privilegio de decidir —«el peso de la libertad»— por la paz, la comodidad y la relativa innecesariedad de tener que pensar que lleva consigo una estructura autoritaria o totalitaria. Sin duda alguna, tales entregas de la libertad individual pueden ocurrir, y, por supuesto, han ocurrido frecuentemente. Pero es entender profundamente mal el temperamento de nuestro tiempo suponer que esto es lo que hace que sean atractivos el nacionalismo o el marxismo para naciones que han sido gobernadas por dirigentes extranjeros, o para clases sociales, cuyas vidas fueron dirigidas por otras clases en un régimen feudal o en algún otro régimen organizado jerárquicamente. Lo que quieren estas naciones y clases es más afín a lo que Mill llamó «la autoafirmación pagana», pero de una forma colectiva y socializada. En efecto, mucho de lo que él dice sobre sus propias razones para de-

sear la libertad —el valor que atribuye a la audacia y al no conformismo, a la afirmación de los propios valores del individuo frente a la opinión que prevalece, y a las fuertes personalidades que dependen de sí mismas y están libres de las directrices de los legisladores oficiales y de los instructores de la sociedad— tiene bastante poco que ver con su concepción de la libertad como no-interferencia, y mucho que ver con el deseo que tienen los hombres de que no pongan su personalidad a un nivel demasiado bajo y de que no se les suponga capaces de una conducta autónoma, original y «auténtica», aunque tal conducta haya de enfrentarse con el oprobio, con las restricciones que imponga la sociedad, o con una legislación que les inhiba. Este deseo de afirmar la «personalidad» de mi clase, de mi grupo, o de mi nación, tiene relación tanto con la contestación que responde a la pregunta sobre cuál ha de ser el ámbito de la autoridad (pues el grupo no debe ser mediatizado por dirigentes de fuera) cuanto —e incluso más estrechamente— con la que responde a la de quién ha de gobernarnos; gobernarnos bien o mal, con liberalidad o con opresión, pero, sobre todo «¿quién?». Respuestas tales como «representantes elegidos por mí y por otros, elegidos sin ninguna traba», «todos nosotros reunidos en asambleas regulares», «los mejores», «los más sabios», «la nación en cuanto que está encarnada en estas o en aquellas personas o instituciones», o «el líder divino», son respuestas que son independientes lógicamente, y a veces también política y socialmente, del grado de libertad «negativa» que yo pida para mis propias actividades o para las de mi grupo. En el caso de que la respuesta a la pregunta sobre quién me va a gobernar sea alguien o algo que yo pueda representar como «mío», como algo que me pertenece, o alguien a quien pertenezco, puedo definir a este algo o alguien como una forma híbrida de libertad, usando palabras que llevan la idea de fraternidad y solidaridad, así como, en parte, la connotación del sentido «positivo» de la palabra libertad (que es difícil de especificar con más precisión); en todo caso, puedo definirlo como un ideal que hoy día es más prominente que cualquier otro en el mundo, pero al que no parece convenir con precisión ningún término de los que existen. Los que compran al precio de su libertad «negativa», que es la que Mill defendía, pretenden, desde luego, que se «liberan» por estos medios, en este sentido confuso que tiene esta palabra, pero que es vivido con pasión. De este modo la expresión «estar al servicio de Dios es la perfecta libertad» puede ser secularizada, y el Estado, la nación, la raza, una asamblea, un dictador, mi familia, mi medio ambiente, o

yo mismo, podemos sustituir a la Divinidad, sin que por ello deje de tener sentido por completo la palabra «libertad» [23].

Es indudable que toda intepretación de la palabra libertad, por rara que sea, tiene que incluir un mínimo de lo que yo he llamado libertad «negativa». Tiene que haber un ámbito en el que no sea frustrado. Ninguna sociedad suprime literalmente todas las libertades de sus miembros; un ser al que los demás no le dejan hacer absolutamente nada por su cuenta, no es un agente moral en absoluto, y no se le puede considerar moral ni legalmente un ser humano, aunque un fisiólogo, o un biólogo, o incluso un psicólogo se inclinase a clasificarle como hombre. Pero los padres del liberalismo, Mill y Constant, quieren más que este mínimo; piden un grado máximo de no-interferencia, compatible con el mínimo de exigencias de vida social. No parece probable que esta extrema exigencia de libertad haya sido nunca hecha más que por una pequeña minoría de seres humanos, muy civilizados y conscientes de sí mismos. La mayoría de la humanidad ha estado casi siempre dispuesta a sacrificar esto a otros fines: la seguridad, el *status*, la prosperidad, el poder, la virtud, las recompensas en el otro mundo, o la justicia, la igualdad, la fraternidad y muchos otros valores que parecen ser incompatibles por completo, o en parte, con el logro del máximo de libertad individual, y que desde luego no necesitan ésta como condición previa a su propia realización. No ha sido la exigencia de *Lebensraum* (espacio vital) para cada individuo lo que ha estimulado las relaciones y las guerras de liberación por las que los hombres estuvieron dispuestos a morir en el pasado, o, desde luego, lo están en el presente. Los hombres que han luchado por la libertad han luchado generalmente por el derecho a ser gobernados por ellos mismos o por sus representantes; gobernados severamente, si era necesario, como los espartanos, con poca

---

[23] Hay que distinguir esta manera de pensar de la actitud tradicional que tienen algunos de los discípulos de Burke o de Hegel, que dicen que, puesto que yo soy lo que me han hecho la sociedad y la historia, es imposible huir de éstas y es irracional intentarlo. Sin duda alguna, yo no puedo salirme de mi piel ni inspirar fuera de mi propio elemento; es una mera tautología decir que yo soy lo que soy y que no puedo querer liberarme de mis características esenciales, algunas de las cuales son sociales. Pero de aquí no se sigue que todos mis atributos sean intrínsecos e inalienables y que no pueda querer cambiar mi *status* dentro de la «trama social» o de la «estructura cósmica» que determinan mi naturaleza; si así fuera, no se podría dar ningún significado a palabras tales como «elección», «decisión» o «actividad». Si éstas han de significar algo, no se pueden excluir protegerme de la autoridad, o incluso para huir de mi «situación y de los deberes que ésta lleva consigo».

libertad individual, pero de una manera que les permitiese participar, o en todo caso, creer que participaban, en la legislación y administración de sus vidas colectivas. Y los hombres que han hecho las revoluciones han entendido por libertad algo que no era más que la conquista del poder por parte de alguna determinada secta de creyentes en alguna doctrina, o de una clase, o de algún otro grupo social, antiguo o moderno. Sus victorias frustraron desde luego a los que eliminaron, y a veces reprimieron, esclavizaron o exterminaron a un gran número de seres humanos. Sin embargo, tales revolucionarios generalmente han considerado que era necesario defender que, a pesar de esto, ellos representaban al partido de la libertad, de la «verdadera» libertad, proclamando universalmente su ideal y alegando que también lo querían los «verdaderos yos» de aquellos mismos que se les oponían, aunque considerando que estos últimos habían perdido el camino que les conducía a este fin, o que se habían equivocado en el fin mismo a causa de alguna ceguera moral o espiritual. Todo esto tiene muy poco que ver con la idea que tiene Mill de la libertad, solamente limitada por el peligro de hacer daño a los demás. No haber reconocido este hecho psicológico y político (que está oculto tras la aparente ambigüedad del término «libertad») es lo que quizá ha cegado a algunos liberales contemporáneos para el mundo en que viven. Lo que éstos piden es claro y su causa es justa. Pero no tienen en cuenta la variedad de las necesidades humanas básicas, ni la ingenuidad con que los hombres pueden probar, para su propia satisfacción, que el camino que conduce a un ideal también conduce a su contrario.

VII

Libertad y soberanía

La Revolución francesa, como todas las grandes revoluciones, fue, por lo menos en su forma jacobina, precisamente una tal erupción del deseo de libertad «positiva» de autodirección colectiva por parte de un gran número de franceses que se sentían liberados como nación, aunque, para muchos de ellos, el resultado fue una fuerte restricción de las libertades individuales. Rousseau había dicho con regocijo que las leyes de la libertad pueden resultar más austeras que el yugo de la tiranía. La tiranía es servir a amos humanos. La ley no

puede ser un tirano. Rousseau no entiende por libertad la libertad «negativa» del individuo para que no se metan con él dentro de un determinado ámbito, sino el que todos los miembros idóneos de una sociedad, y no solamente unos cuantos, tengan participación en el poder público, el cual tiene derecho a interferirse en todos los aspectos de todas las vidas de los ciudadanos. Los liberales de la primera mitad del siglo XIX previeron correctamente que la libertad entendida en este sentido «positivo» podía destruir fácilmente demasiadas libertades «negativas», que ellos consideraban sagradas. Señalaron que la soberanía del pueblo podía destruir fácilmente la de los individuos. Mill explicó paciente e incontestablemente que, bajo su punto de vista, el gobierno del pueblo no implicaba necesariamente la libertad. Pues los que gobiernan no son necesariamente el mismo «pueblo» que los que son gobernados, y el autogobierno democrático no es gobernarse «cada uno a sí mismo», sino, en el mejor de los casos, que «a cada uno le gobierne el resto». Mill y sus discípulos hablaron de la tiranía de la mayoría y de «las ideas y opiniones que prevalecen», no viendo gran diferencia entre este tipo de tiranía y otro cualquiera que invada las actividades humanas más allá de las fronteras sagradas de la vida privada.

Nadie vio mejor —o lo expresó con más claridad— el conflicto que hay entre estos dos tipos de libertad que Benjamin Constant. El señaló que la transferencia de libertad de unas manos a otras, mediante el aumento de la autoridad ilimitada, comúnmente llamada soberanía, no aumenta la libertad, sino simplemente desplaza el peso de la esclavitud. Con mucha razón preguntaba por qué un hombre debe preocuparse profundamente de si es oprimido por un gobierno popular, por un monarca, o incluso por un conjunto de leyes represivas. Se dio cuenta de que el problema fundamental que tienen los que quieren libertad individual «negativa» no es el de quién ejerce la autoridad, sino el de cuánta autoridad debe ponerse en unas manos. Pues él creía que una autoridad en manos de cualquiera, tarde o temprano tenía que destruir a alguien. Sostenía que generalmente los hombres protestaban contra cualquier grupo determinado de gobernantes porque los consideraban opresivos, cuando la verdadera causa de la opresión está en el mero hecho de la acumulación misma de poder, esté donde esté, ya que la libertad se pone en peligro por la mera existencia de la autoridad absoluta como tal. «No es el brazo el que es injusto —escribió—, sino el arma la que es demasiado pesada; algunos pesos son demasiado pesados para la mano humana.»

La democracia puede desarmar a una determinada oligarquía o a un determinado individuo o grupo de individuos, pero también puede oprimir a las personas de manera tan implacable como las oprimían los gobernantes anteriores. En un trabajo en que compara la libertad de los modernos con la de los antiguos dice que el tener igual derecho a oprimir, o a interferirse en los demás, no es equivalente a la libertad. Tampoco el consentimiento universal a la pérdida de la libertad preserva ésta de manera un tanto milagrosa porque aquél sea universal o sea consentimiento. Si consiento que me opriman, o acepto mi condición con una actitud distante o irónica, ¿estoy por ello menos oprimido? Si me vendo como esclavo, ¿soy por eso menos esclavo? Si me suicido, ¿estoy menos muerto porque me haya quitado la vida libremente? «El gobierno popular es una tiranía espasmódica, la monarquía, un despotismo más eficazmente centralizado.» Constant vio en Rousseau al más peligroso enemigo de la libertad individual porque éste había dicho que «al darme a todos, no me doy a ninguno». Constant no podía comprender por qué, aunque el soberano sea «todo el mundo», no debía oprimir a ninguno de los «miembros» de su yo invisible, si así lo decidía. Por supuesto, yo puedo preferir ser privado de mis libertades por una asamblea, por una familia, o por una clase social, en las que soy minoría. Puede que ello me dé algún día la oportunidad de convencer a los demás para que hagan por mí aquello a lo cual yo creo que tengo derecho. Pero estar privado de mi libertad en manos de mi familia, amigos o conciudadanos, es estar privado de ella de una manera igualmente efectiva. En todo caso Hobbes fue más ingenuo: no pretendía que el soberano no esclavizase, justificó su esclavitud; pero por lo menos no tuvo la desfachatez de llamarla libertad.

Durante todo el siglo XIX los pensadores liberales sostuvieron que si la libertad implicaba un límite en los poderes de cualquier hombre para forzarme a hacer lo que no quería o quisiera hacer, si yo era coaccionado, cualquiera que fuese el ideal en nombre del cual se hiciese, yo no era libre, y que la doctrina de la soberanía absoluta era tiránica en sí misma. Si quiero preservar mi libertad, no es bastante decir que no debe ser violada a no ser que su violación sea autorizada por alguien: por el gobernante absoluto, la asamblea popular, el rey en el parlamento, los jueces, una combinación de autoridades, o las leyes mismas —pues las leyes pueden ser opresivas. Tengo que establecer una sociedad en la que tiene que haber unas fronteras de libertad que nadie esté autorizado a cruzar. Se puden dar nombres o

naturalezas a las normas que determinen estas fronteras; pueden llamarse derechos naturales, la Palabra divina, la Ley natural, las exigencias que lleva consigo la utilidad, o las que llevan consigo «los intereses permanentes del hombre»; puedo creer que son válidas *a priori*, o afirmar que son mi propio fin último, o el fin de mi sociedad o de mi cultura. Lo que estas normas o mandamientos tendrán en común es que son aceptados por tanta gente y están fundados tan profundamente en la naturaleza real de los hombres tal y como se han desarrollado a través de la historia, que, por ahora, son parte esencial de lo que entendemos por un ser humano normal. La creencia auténtica en la inviolabilidad de un mínimo de libertad individual implica una postura absoluta de este tipo. Está claro que la libertad tiene poco que esperar del gobierno de las mayorías; la democracia como tal no está, lógicamente, comprometida con ella, e históricamente a veces ha dejado de protegerla, permaneciendo fiel a sus propios principios. Se ha observado que pocos gobiernos han encontrado mucha dificultad en hacer que sus súbditos quisieran lo que quería el gobierno. «El triunfo del despotismo es forzar a los esclavos a declararse libres.» Puede que no sea necesaria la fuerza, puede que los esclavos proclamen su libertad sinceramente; pero por eso no son menos esclavos. Quizá para los liberales el valor principal de los derechos políticos —«positivos»—, de participar en el gobierno, es el de ser medios para proteger lo que ellos consideraron que era un valor último: la libertad individual «negativa».

Pero si las democracias, sin dejar de serlo, pueden suprimir la libertad, al menos en el sentido en el que los liberales usaron esta palabra, ¿qué es lo que haría verdaderamente libre a una sociedad? Para Constant, Mill, Tocqueville y la tradición liberal a la que ellos pertenecen, una sociedad no es libre a no ser que esté gobernada por dos principios que guardan relación entre sí: primero, que solamente los derechos, y no el poder, pueden ser considerados como absolutos, de manera que todos los hombres, cualquiera que sea el poder que les gobierne, tienen el derecho absoluto de negarse a comportarse de una manera que no es humana, y segundo, que hay fronteras, trazadas no artificialmente, dentro de las cuales los hombres deben ser inviolables, siendo definidas estas fronteras en función de normas aceptadas por tantos hombres y por tanto tiempo que su observancia ha entrado a formar parte de la concepción misma de lo que es un ser humano normal y, por tanto, de lo que es obrar de manera inhumana o insensata; normas de las que sería absurdo decir, por ejem-

plo, que podrían ser derogadas por algún procedimiento formal por parte de algún tribunal o de alguna entidad soberana. Cuando digo de un hombre que es normal, parte de lo que quiero decir es que no puede violar fácilmente estas normas sin una desagradable sensación de revulsión. Tales normas son las que se violan cuando a un hombre se le declara culpable sin juicio o se le castiga con arreglo a una ley retroactiva; cuando se les ordena a los niños denunciar a sus padres, a los amigos, traicionarse uno al otro, o a los soldados, utilizar métodos bárbaros; cuando los hombres son torturados o asesinados, o cuando se hace una matanza con las minorías porque irritan a una mayoría o a un tirano. Tales actos, aunque sean legalizados por el soberano, causan horror incluso en estos días, y esto proviene del reconocimiento de la validez moral —prescindiendo de las leyes— de unas barreras absolutas a la imposición de la voluntad de un hombre o de otro [24]. La libertad de una sociedad, de una clase social o de un grupo, en este sentido de la palabra libertad, se mide por la fuerza que tengan estas barreras y por el número e importancia de las posibilidades que ofrezcan a sus miembros; si no a todos, por lo menos a un gran número de ellos [25].

Esto es casi el polo opuesto de los propósitos que tienen los que creen en la libertad en su sentido «positivo»: el sentido que lleva la idea de autodirección. Los primeros quieren disminuir la autoridad como tal. Los segundos quieren ponerla en sus propias manos. Esto es una cuestión fundamental. No constituyen dos interpretaciones diferentes de un mismo concepto, sino dos actitudes propiamente divergentes e irreconciliables respecto a la finalidad de la vida. Hay que reconocer que es así, aunque, a veces, en la práctica sea necesario hacer un compromiso entre ellas. Pues cada una tiene pretensiones absolutas. Ambas pretensiones no pueden ser satisfechas por completo. Pero es una profunda falta de comprensión social y moral no reconocer que la satisfacción que cada una de ellas busca es un valor úl-

---

[24] Pero véase Introducción, p. 10.

[25] En Gran Bretaña, por supuesto, este poder legal está investido constitucionalmente en el soberano absoluto, que es el Rey en el Parlamento. Lo que hace que este país sea comparativamente libre es, por tanto, el hecho de que esta entidad teóricamente omnipotente esté restringida, por la costumbre o la opinión pública, para actuar como tal. Está claro que lo que importa no es la forma que adopten estas restricciones impuestas al poder —sean legales, morales o constitucionales—, sino la efectividad que tengan.

timo que, tanto histórica como moralmente, tiene igual derecho a ser clasificado entre los intereses más profundos de la humanidad.

VIII

Lo uno y lo múltiple

Una creencia, más que ninguna otra, es responsable del holocausto de los individuos en los altares de los grandes ideales históricos: la justicia, el progreso, la felicidad de las futuras generaciones, la sagrada misión o emancipación de una nación, raza o clase, o incluso la libertad misma, que exige el sacrificio de los individuos para la libertad de la sociedad. Esta creencia es la de que en alguna parte, en el pasado o en el futuro, en la revelación divina o en la mente de algún pensador individual, en los pronunciamientos de la historia o de la ciencia, o en el simple corazón de algún hombre bueno no corrompido, hay una solución final. Esta vieja fe se basa en la convicción de que todos los valores positivos en los que han creído los hombres tienen que ser compatibles en último término, e incluso quizá tienen que implicarse unos a otros. «La naturaleza une a la verdad, a la felicidad y a la virtud como por un indiscutible lazo», dijo uno de los mejores hombres que hayan vivido nunca, y que habló en términos semejantes de la libertad, de la igualdad y de la justicia [26]. Pero ¿es esto verdad? Es un lugar común que ni la igualdad política, ni la organización eficaz, ni la justicia social son compatibles con más de una pequeña cantidad de libertad individual —y desde luego no lo son con un *laissez-faire* ilimitado—, y que la justicia y la generosidad, las lealtades públicas y privadas, las exigencias del genio y las pretensio-

[26] Condorcet, de cuyo *Esquisse* se citan estas palabras, dice que la tarea que tiene la ciencia de la sociedad es mostrar «con qué lazos la naturaleza ha unido el progreso de la cultura con el de la libertad, la virtud y el respeto a los derechos naturales del hombre, y cómo estos ideales, que, solos, son verdaderamente buenos, pero que están con tanta frecuencia separados entre sí que incluso se cree que son incompatibles, deberían, por el contrario, hacerse inseparables en cuanto la cultura haya alcanzado simultáneamente un cierto nivel entre un gran número de naciones». Y sigue diciendo que «los hombres conservan todavía los errores de su niñez, de su país y de su época, mucho después de haber reconocido todas las verdades que son necesarias para destruirlos». Irónicamente, bien puede suceder que el que Condorcet crea en la necesidad y posibilidad de unir todas las cosas buenas sea precisamente el tipo de error que él mismo describe tan bien.

nes de la sociedad pueden entrar en conflicto violento unas con otras. Y no difiere mucho de esto la idea general de que todas las cosas buenas no son compatibles, y menos aún todos los ideales de la humanidad. Pero se nos dirá que en alguna parte y de alguna manera tiene que ser posible que coexistan juntos todos estos valores, pues, de no ser así, el universo no es un cosmos, una armonía, y cabe la posibilidad de que los conflictos de valores sean un elemento intrínseco e inamovible de la vida humana. Admitir que la realización de algunos de nuestros ideales pueda hacer imposible la realización de otros es decir que la realización total humana es una contradicción formal y una quimera metafísica. Para todo metafísico racionalista, desde Platón a los últimos discípulos de Hegel o de Marx, este abandono de la idea de una armonía final en la que se resuelven todos los problemas y se reconcilian todas las contradicciones es un crudo empirismo, una abdicación ante los hechos brutos, una intolerable bancarrota de la razón ante las cosas tal como son, y un fracaso en explicar, justificar y reducir todas las cosas a un sistema, lo cual lo rechaza la razón con indignación. Pero si no estamos armados con una garantía *a priori* para la proposición de que en alguna parte ha de encontrarse una total armonía de los verdaderos valores —quizá en algún ámbito ideal, cuyas características no podemos más que concebir en nuestra condición de finitud—, tenemos que volver a los resortes ordinarios de la observación empírica y del conocimiento ordinario humano. Y éstos, desde luego, no nos dan ninguna garantía para suponer que todas las cosas buenas —o, en este aspecto, también todas las malas— son reconciliables entre sí, ni siquiera para entender qué quiere decirse cuando se dice esto. El mundo con el que nos encontramos en nuestra experiencia ordinaria es un mundo en el que nos enfrentamos con que tenemos que elegir entre fines igualmente últimos y pretensiones igualmente absolutas, la realización de algunos de los cuales tiene que implicar inevitablemente el sacrificio de otros. En efecto, porque su situación es ésta es por lo que los hombres dan un valor tan inmenso a la libertad de decidir, pues si tuvieran la seguridad de que en un estado perfecto, realizable en la tierra, no entrasen nunca en conflicto ninguno de los fines que persiguen, desaparecerían la necesidad y la agonía de decidir, y con ello la importancia fundamental que tiene la libertad de decisión. Entonces parecería completamente justificado todo método que acercase más este estado final, sin que importase mucho cuánta libertad se sacrificaba para estimular su avance. No tengo ninguna duda de que esta certeza

dogmática es la que ha sido responsable de la convicción profunda, serena e inamovible, existente en la mente de algunos de los más implacables tiranos y perseguidores de la historia, de que lo que hacían estaba totalmente justificado por su propósito. No digo que el ideal de autoperfección —sea de los individuos, de las naciones, de las iglesias o de las clases sociales— haya de ser condenado en sí mismo, ni que el lenguaje que se utilizó en su defensa fuese en todos los casos resultado de un uso confuso o fraudulento de las palabras, o de una perversión moral o intelectual. En efecto, yo he intentado hacer ver que la idea de libertad en su sentido «positivo» es la que está en el fondo mismo de las exigencias de autodirección nacional o social que animan a los más poderosos movimientos públicos, moralmente justos, de nuestra época, y que no reconocer esto es entender mal los hechos y las ideas más vitales de nuestros días. Pero igualmente me parece que puede demostrarse que es falsa la creencia de que en principio pueda encontrarse una única fórmula con la que puedan realizarse de manera armónica todos los diversos propósitos de los hombres. Si, como yo creo, éstos son múltiples y todos ellos no son en principio compatibles entre sí, la posibilidad de conflicto y tragedia no puede ser nunca eliminada por completo de la vida humana, personal o social. La necesidad de elegir entre diferentes pretenciones absolutas es, pues, una característica de la vida humana, que no puede eludir. Esto da valor a la libertad tal como la concibió Acton: como un fin en sí misma, y no como una necesidad temporal que surge de nuestras confusas ideas y de nuestras vidas irracionales y desordenadas, ni como un trance apurado que un día pueda resolver una panacea.

No quiero decir que la libertad individual sea, incluso en las sociedades más liberales, el único criterio, ni siquiera el dominante, para obrar socialmente. Obligamos a los niños a que se eduquen y prohibimos las ejecuciones públicas. Esto es, desde luego, disminución de la libertad, y lo justificamos basándonos en que la ignorancia, la educación bárbara o los placeres y excitaciones crueles son peores para nosotros que la cantidad de restricciones que se necesitan para reprimirlos. A su vez, este juicio depende de cómo determinemos lo que es bueno y lo que es malo; es decir, de nuestros valores morales, religiosos, intelectuales, económicos y estéticos, que, a su vez, están vinculados a la concepción que tengamos del hombre y de las exigencias básicas de su naturaleza. En otras palabras, nuestra solución a tales problemas está basada en la visión que tengamos de lo que

constituye la realización de una vida humana —visión que nos guía consciente o inconscientemente—, puesta en contraste con las naturalezas «restringidas y pervertidas», «limitadas y fanáticas» de que habla Mill. Protestar contra las leyes que dirigen la censura o la moral personal diciendo que son infracciones intolerables de la libertad personal, presupone la creencia de que las actividades que tales leyes prohíben son necesidades fundamentales de los hombres en cuanto que son hombres, en una sociedad que sea buena (y, por supuesto, en cualquier sociedad). Defender tales leyes es defender que estas necesidades no son esenciales, o que no pueden ser satisfechas sin sacrificar otros valores que son superiores a la libertad individual y que satisfacen necesidades más profundas que ésta, estando determinados dichos valores por alguna norma que no es meramente subjetiva, y de la cual se dice que tiene un *status* objetivo, empírico o *a priori.*

El grado de libertad que goce un hombre, o un pueblo, para elegir vivir como quiera tiene que estar medido por contraste con lo que pretendan signifcar otros valores, de los cuales quizá sean los ejemplos más evidentes la igualdad, la justicia, la felicidad, la seguridad o el orden público. Por esta razón la libertad no puede ser ilimitada. R. H. Tawney nos recuerda acertadamente que hay que restringir la libertad del fuerte, sea su fuerza física o económica. Esta máxima pide respeto no como consecuencia de alguna norma *a priori* por la que el respeto por la libertad de un hombre implique lógicamente el respeto de la libertad de otros que son como él, sino simplemente porque el respeto por los principios de la justicia, o la deshonra que lleva consigo tratar a la gente de manera muy desigual, son tan básicos en los hombres como el deseo de libertad. Que todo no lo podemos tener es una verdad necesaria, y no contingente. Lo que Burke pedía: la necesidad constante de compensar, reconciliar y equilibrar; lo que pedía Mill: nuevos «experimentos de vida» con su permanente posibilidad de error, y la conciencia de que no sólo en la práctica, sino también en principio, es imposible lograr respuestas tajantes y ciertas, incluso en un mundo ideal de hombres totalmente buenos y racionales y de ideas completamente claras, puede que enoje a los que buscan soluciones finales y sistemas únicos omnicomprensivos, garantizados como eternos. Sin embargo, esto es una conclusión que no pueden eludir aquellos que han aprendido con Kant la verdad de que del torcido madero de la humanidad nunca se hizo nada derecho.

No es muy necesario recalcar el hecho de que el monismo y la fe

en un solo criterio único han resultado ser siempre una fuente de profunda satisfacción tanto para el entendimiento como para las emociones. Bien se derive este criterio de la visión de una perfección futura, como se derivaba en las mentes de los *philosophes* del siglo XVIII y se deriva en la de sus sucesores tecnócratas de nuestros días, o se base en el pasado —*la terre et les morts*—, como sostenían los historicistas alemanes, los teócratas franceses o los neoconservadores de los países de habla inglesa, dicho criterio, si es suficientemente inflexible, tiene forzosamente que encontrarse con algún tipo imprevisto e imprevisible del desarrollo humano en el que no encajará, y entonces será utilizado para justificar las barbaridades *a priori* de Procusto: la vivisección de las sociedades humanas existentes en algún esquema fijo, dictado por nuestra falible comprensión de un pasado en gran medida imaginario, o de un futuro imaginario por completo. Preservar nuestras categorías o ideales absolutos a expensas de las vidas humanas ofende igualmente a los principios de la ciencia y de la historia; es una actitud que se encuentra, en la misma medida, en las derechas y en las izquierdas de nuestros días, y no es reconciliable con los principios que aceptan los que respetan los hechos.

El pluralismo, con el grado de libertad «negativa» que lleva consigo, me parece un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras autoritarias y disciplinadas el ideal del autodominio «positivo» de las clases sociales, de los pueblos o de toda la humanidad. Es más verdadero porque, por lo menos, reconoce el hecho de que los fines humanos son múltiples, no todos ellos conmensurables, y están en perpetua rivalidad unos con otros. Suponer que todos los valores pueden ponerse en los diferentes grados de una sola escala, de manera que no haga falta más que mirar a ésta para determinar cuál es el superior, me parece que es falsificar el conocimiento que tenemos de que los hombres son agentes libres, y representar las decisiones morales como operaciones que, en principio, pudieran realizar las reglas de cálculo. Decir, que en una última síntesis que todo lo reconcilia, pero que es realizable, el deber *es* interés, o que la libertad individual *es* democracia pura o un estado totalitario, es echar una manta metafísica bien sobre el autoengaño o sobre una hipocresía deliberada. Es más humano porque no priva a los hombres (en nombre de algún ideal remoto o incoherente —como les privan los que construyen sistemas—) de mucho de lo que han visto que les es indispensable para su vida como seres hu-

manos que se transforman a sí mismos de manera imprevisible [27]. En último término, los hombres eligen entre diferentes valores últimos, y eligen de esa manera porque su vida y su pensamiento están determinados por categorías y conceptos morales fundamentales que, por los menos en grandes unidades de espacio y tiempo, son parte de su ser, de su pensamiento, y del sentido que tienen de su propia identidad; parte de lo cual les hace humanos.

Puede ser que el ideal de libertad para elegir fines sin pretender que éstos tengan validez eterna, y el pluralismo de valores que está relacionado con esto, sea el último fruto de nuestra decadente civilización capitalista; ideal que no han reconocido épocas remotas ni sociedades primitivas, y que la posteridad mirará con curiosidad, incluso con simpatía, pero con poca comprensión. Esto no puede ser así, pero a mí me parece que de esto no se sigue ninguna conclusión escéptica. Los principios no son menos sagrados porque no se pueda garantizar su duración. En efecto, el deseo mismo de tener garantía de que nuestros valores son eternos y están seguros en un cielo objetivo quizá no sea más que el deseo de certeza que teníamos en nuestra infancia o los valores absolutos de nuestro pasado primitivo. «Darse cuenta de la validez relativa de las convicciones de uno —ha dicho un admirable escritor de nuestro tiempo—, y, sin embargo, defenderlas sin titubeo, es lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro.» Pedir más es quizá una necesidad metafísica profunda e incurable, pero permitir que ella determine nuestras actividades es un síntoma de una inmadurez política y moral, igualmente profunda y más peligrosa.

[27] A mí me parece que también sobre esto Bentham dijo lo que había que decir: «Los intereses individuales son los únicos intereses verdaderos..., ¿puede concebirse que haya hombres tan absurdos que... prefieran al hombre que no es para él mismo el que es, y que atormenten su vida pretendiendo promover la felicidad de los que no han nacido y puede que no nazcan nunca?» Esta es una de las pocas ocasiones en que Burke está de acuerdo con Bentham, pues este pasaje está en el fondo mismo de la concepción empírica de la política, por contraposición a la concepción metafísica de la misma.

JOHN STUART MILL Y LOS FINES DE LA VIDA

> *...La importancia que para el hombre y para la sociedad tiene... el dar entera libertad a la naturaleza humana para expandirse en innumerables y opuestas direcciones.*
>
> J. S. Mill, *Autobiography*.

Debo empezar por agradecerles el favor que me han hecho al invitarme a hablarles sobre el tema al que están dedicadas las conferencias en memoria de *Robert Waley Cohen:* la tolerancia. En un mundo donde los derechos humanos no hubieran sido nunca pisoteados, ni los hombres se persiguieran los unos a los otros por lo que creen o por lo que son, este Consejo [1] no tendría razón de existir. Sin embargo, nuestro mundo no es ése. Estamos bastante más alejados de esa deseable situación que algunos de nuestros más civilizados antepasados; en este sentido, nos ajustamos demasiado a las pautas generales de la experiencia humana. Las épocas y las sociedades en las que las libertades civiles fueron respetadas y la diversidad de opiniones y creencias toleradas han sido muy escasas y distanciadas, oasis en el desierto de la uniformidad, intolerancia y opresión humanas. Entre los grandes predicadores victorianos, Carlyle y Marx han demostrado ser mejores profetas que Macaulay y los *wighs*, pero no necesariamente más amigos de la condición humana; escépticos, por no emplear un adjetivo más duro, con respecto a los principios a cuya

[1] Se refiere al Consejo de cristianos y judíos, organizador de la conferencia.

promoción debe este Consejo su razón de ser. El máximo defensor de estos principios, el hombre que los formuló más claramente y fundó con ello el liberalismo moderno fue, como todo el mundo sabe, el autor del ensayo *Sobre la libertad,* John Stuart Mill. Este libro —este gran pequeño libro, como lo ha llamado acertadamente sir Richard Livingstone en su conferencia en este ciclo— fue publicado hace cien años. El tema era entonces objeto de universal discusión. El año 1859 presenció la muerte de los dos más conocidos defensores de la libertad individual en Europa, Macaulay y Tocqueville; señaló el centenario del nacimiento de Friedrich Schiller, que fue aclamado como el poeta de la personalidad libre y creadora en pugna con fuerzas superiores. En medio de las fuerzas nuevas y triunfantes del nacionalismo e industrialismo, que exaltaban el poder y la gloria de las grandes masas humanas disciplinadas que estaban transformando el mundo en fábricas, campos de batalla o asambleas políticas, el individuo, según algunos, se había convertido en la víctima y, según otros, había llegado a su apoteosis. La condición del individuo frente al Estado o nación, la organización industrial, el grupo social o político, se estaba convirtiendo en un grave problema personal y público. Ese mismo año apareció *El origen de las especies,* de Darwin, probablemente la obra científica más influyente de su siglo, que contribuyó poderosamente a destruir la antigua acumulación de dogmas y prejuicios, pero que, al ser aplicada erróneamente en psicología, ética y política, fue usada para justificar el imperialismo violento y la rivalidad encarnizada. Casi simultáneamente apareció un ensayo, escrito por un oscuro economista, divulgando una doctrina que ha tenido una influencia decisiva para la humanidad. El autor era Karl Marx; el libro, *Crítica de la economía política,* cuyo prólogo contenía la más clara exposición de la interpretación materialista de la historia, el meollo de lo que hoy se conoce bajo el nombre de marxismo. Pero la influencia del tratado de Mill sobre el pensamiento político fue más inmediata y quizá no menos perdurable. Invalidó las anteriores formulaciones en defensa del individualismo y la tolerancia, desde Milton y Locke hasta Montesquieu y Voltaire; y, a pesar de su desfasada psicología y de su falta de coherencia lógica, sigue siendo la obra clásica en pro de la libertad individual. Alguna vez hemos afirmado que la conducta de una persona constituye una expresión más genuina de sus creencias que sus escritos. En el caso de Mill no existe contradicción entre comportamiento y obra. Su vida fue encarnación de sus creencias. Su absoluta dedicación a la causa de la tolerancia y la ra-

zón fue ejemplar, incluso si se la compara con tantas otras vidas dedicadas a ello como hubo en el siglo XIX. El centenario de su profesión de fe, por lo tanto, no debe ser pasado por alto sin que se pronuncien algunas palabras ante este Consejo.

I

Todos conocen la historia de la extraordinaria educación que recibió John Stuart Mill. Su padre, James Mill, fue el último de los grandes *raisonneurs* del siglo XVIII y no le afectaron en absoluto las nuevas corrientes románticas de la era en que vivió. Como su maestro Bentham y como los filósofos materialistas franceses, consideraba al hombre como un objeto natural y pensaba que el estudio sistemático de la especie humana —realizado a la manera de un estudio zoológico, botánico o físico— podía y debía estabecerse sobre firmes cimientos empíricos. James Mill creía que había llegado a dominar los principios de la nueva ciencia del hombre y estaba firmemente convencido de que cualquier hombre formado a la luz de ellos —como un ser racional educado por otros seres racionales— podría ser preservado de la ignorancia y la debilidad, las dos grandes fuentes de irracionalidad de pensamiento y acción, únicas responsables de las miserias y vicios de la humanidad. Educó a su hijo, John Stuart, aislado de los demás niños, educados menos racionalmente. Prácticamente los únicos compañeros de John fueron sus propios hermanos y hermanas. A los cinco años el niño sabía griego; a los nueve, álgebra y latín. Le alimentaron con una dieta intelectual cuidadosamente elaborada por su padre, compuesta de ciencias naturales y literatura clásica. No tuvo acceso ni a la religión ni a la metafísica y muy poco a la poesía, es decir, a nada de lo que había sido condenado por Bentham como obra de la idiotez y el error humanos. Al único arte al que pudo entregarse libremente fue al de la música, quizá porque su padre consideraba que no era fácil que presentara una visión equivocada del mundo real. El experimento tuvo en cierto modo un éxito aterrador. John Mill poseía al cumplir los doce años los conocimientos de un hombre de treinta excepcionalmente erudito. En su sobria, clara, literal y dolorosamente honesta descripción de sí mismo, cuenta cómo su capacidad emocional estaba anquilosada mientras su inteligencia estaba superdesarrollada. Su padre no dudaba del valor de su experimento. Había conseguido producir un ser excelentemente ins-

truido y perfectamente racional. La verdad de los puntos de vista de Bentham sobre la educación había sido claramente demostrada.

El resultado de semejante tratamiento no extrañará a nadie de nuestra época, mucho menos ingenua en lo que a psicología se refiere. En su primera madurez, John Mill pasó su primera crisis agónica. De pronto, se sintió desprovisto de objetivos con una parálisis de la voluntad y una terrible desesperación. Habituado a reducir toda insatisfacción emocional a un problema claramente formulado, se hizo una sencilla pregunta: suponiendo que se realizara el noble ideal de Bentham de felicidad universal, en el que se le había enseñado a creer y en el que él creía con todas sus fuerzas, ¿podría esto, de hecho, colmar todos sus deseos? Con horror, tuvo que reconocer que no. ¿Cuál era, pues, el verdadero fin de la vida? No encontró ninguna razón que justificara la existencia. Todo en este mundo se le aparecía frío y seco. Intentó analizar su situación. ¿Estaba, quizá, totalmente desprovisto de sentimientos? ¿Era un monstruo, tenía una gran parte de su naturaleza humana atrofiada? Sintió que no tenía motivos para seguir viviendo y deseó la muerte. Un día, leyendo una historia patética en las memorias del escritor francés Marmontel, hoy prácticamente olvidado, rompió bruscamente a llorar. Esto le convenció de que era capaz de sentir emociones; y con este descubrimiento empezó su restablecimiento, el cual tomó la forma de una revuelta lenta, callada y difícil, pero profunda e irresistible, contra la visión de la vida inculcada por su padre y los discípulos de Bentham. Leyó la poesía de Wordsworth, leyó y conoció a Coleridge; su visión de la naturaleza del hombre, de su historia y de su destino, se transformó. John Mill no era rebelde por temperamento; quería y admiraba profundamente a su padre y estaba convencido de la validez de sus principales creencias filosóficas. Siguió a Bentham en su lucha contra el dogmatismo, el trascendentalismo y el oscurantismo, contra todo lo que se opusiera a la marcha de la razón, del análisis y de la ciencia empírica. Toda su vida se mantuvo fiel a estas creencias. Sin embargo, su concepción del hombre, y por lo tanto de otras muchas cosas, sufrió un gran cambio. No llegó a ser un declarado apóstata del movimiento utilitarista, pero sí un discípulo que abandona silenciosamente su congregación, conservando lo que piensa que es cierto y válido, pero sin sentirse atado por ninguna de las reglas y principios del movimiento. Siguió creyendo que la felicidad era el único fin de la existencia humana; pero su idea de qué era lo que contribuía a ella fue radicalmente distinta de la de sus educadores, ya que lo que más

llegó a valorar no fue ni la racionalidad ni la satisfacción, sino la diversidad, la plasticidad y la plenitud de vida, la chispa indescriptible del genio individual, la espontaneidad y singularidad de un hombre, un grupo, una civilización. Lo que más odiaba y temía era la mezquindad, la uniformidad, el efecto destructor de la persecución, la opresión de los individuos por el peso de la autoridad, la costumbre o la opinión pública. Se opuso al culto del orden, de la nitidez e incluso de la paz, si tenían que ser compradas al precio de destruir la variedad y color de los indómitos seres humanos de inextinguibles pasiones y libre imaginación. Esto fue, quizá, una reacción bastante natural ante su infancia y adolescencia disciplinadas, coartadas y emocionalmente disminuidas.

Cuando cumplió diecisiete años estaba plenamente formado mentalmente. El bagaje intelectual de John Mill fue probablemente único en su época y en cualquier otra. Poseía una inteligencia clara, abierta, perfectamente articulada, profundamente sería y sin ningún rastro de temor, vanidad o humor. Durante los diez años siguientes escribió artículos y críticas llevando sobre sus hombros todo el peso de heredero oficial del movimiento utilitarista. Pero aunque sus artículos le dieron gran nombre y se convirtió en un destacado publicista y en un motivo de orgullo para sus educadores y aliados, la nota predominante en sus escritos no es utilitarista. Mill ensalzaba lo que su padre había ensalzado —el racionalismo, el método empírico, la democracia, la igualdad— y atacaba lo que los utilitaristas habían atacado: la religión, la creencia en verdades intuitivas e indemostrables y sus consecuencias dogmáticas que, desde el punto de vista de ellos y de John Mill, conducían al abandono de la razón, a sociedades jerárquicas, intereses creados, intolerancia frente a la libre crítica, prejuicios, reacción, injusticia, despotismo y miseria. Sin embargo, el énfasis había cambiado. James Mill y Bentham no habían deseado más que el placer, obtenido por el método que fuera más efectivo. Si alguien les hubiera ofrecido una medicina de la cual se pudiera demostrar científicamente que conducía a quienes la tomaran a un estado de satisfacción permanente, sus premisas les hubieran obligado a aceptarla como la panacea de todo lo que consideraban despreciable. Siempre que el mayor número posible de hombres recibieran una felicidad duradera, o incluso se liberaran del dolor, no importaba el medio de conseguirlo. Bentham y Mill creían que la educación y las leyes eran los caminos de la felicidad. Pero si se hubiera llegado a descubrir un camino más corto, en forma de pastillas, técnicas de sugestión subli-

minal o cualquier otro medio de condicionar a los seres humanos —cosas en la que tantos progresos ha hecho nuestro siglo— ellos, hombres fanáticamente consecuentes, lo hubieran aceptado como una alternativa mejor, por ser más eficaz y quizá menos costosa, que los medios que habían predicado. Ahora bien, John Stuart Mill, como claramente demostró en su vida y en sus escritos, hubiera rechazado con todas sus fuerzas tal solución. La hubiera condenado como degradante para la naturaleza humana. Para él, el hombre se diferencia de los animales no tanto por ser poseedor de entendimiento o inventor de instrumentos y métodos como por tener capacidad de elección; por elegir y no ser elegido; por ser jinete y no cabalgadura; por ser buscador de fines, fines que cada uno persigue a su manera, y no únicamente de medios. Con el corolario de que cuanto más variadas sean esas formas tanto más ricas serán las vidas de esos hombres; cuanto más amplio sea el campo de intersección entre los individuos, tanto mayores serán las oportunidades de cosas nuevas e inesperadas; cuanto más numerosas sean las posibilidades de alterar su propio carácter hacia una dirección nueva o inexplorada, tanto mayor será el número de caminos que se abrirán ante cada individuo y tanto más amplia será su libertad de acción y de pensamiento.

En último término, mi opinión es que, pese a las apariencias, esto fue lo que más preocupó a Mill. Oficialmente se consagra a la búsqueda de la felicidad. Cree firmemente en la justicia. Sin embargo, su voz es más característicamente suya cuando describe las glorias de la libertad individual o denuncia cualquier cosa que atente contra ella o intente destruirla. También Bentham, apartándose de sus predecesores franceses que confiaban en moralistas y científicos expertos, había declarado que cada hombre es el mejor juez de su propia felicidad. Si embargo, este principio hubiera seguido siendo válido para Bentham también en el caso de que cada ser viviente tomara la píldora de la felicidad y, por lo tanto, la sociedad se viera elevada o reducida a la condición de paraíso indestructible y uniforme. Para Bentham el individualismo es un dato psicológico; para Mill, un ideal. Mill ama la disidencia, la independencia, los pensadores solitarios, los que desafían el régimen establecido. En un artículo escrito a los diecisiete años (pidiendo tolerancia para un ateo llamado Carlyle, ahora casi olvidado), pulsa una nota que suena una y otra vez en todos sus escritos posteriores: «Los cristianos, cuyos reformadores perecieron en prisión o quemados en la hoguera como herejes, apóstatas, blasfemos; los cristianos, cuya religión respira caridad, libertad y pie-

dad... el hecho de que ahora, habiendo ganado el poder del que fueron víctimas, la empleen... en una persecución vengadora... es lo más monstruoso»[2]. Mill fue, durante toda su vida, el defensor de los herejes, de los apóstatas y los blasfemos, de la libertad y la piedad. Su comportamiento estuvo en absoluta armonía con su pensamiento. Los programas políticos con los que el nombre de Mill estuvo asociado como periodista, reformador y político guardaron poca relación con los típicos proyectos utilitaristas propugnados por Bentham y realizados con éxito por muchos de sus discípulos: grandes planes industriales, financieros y educativos; reformas de la sanidad pública o de la organización del trabajo y el ocio. Los fines que Mill defendía tanto en sus escritos como en sus acciones se dirigían a algo diferente: la extensión de la libertad individual, especialmente de la libertad de expresión. Rara vez modificó sus objetivos. Cuando Mill declaró que la guerra era mejor que la opresión, o que una revolución que matara a todos los hombres con una renta superior a 500 libras al año mejoraría grandemente las cosas, o que el emperador Napoleón III de Francia era el más vil de los humanos; cuando expresó su alegría por la derrota de Palmerston al intentar éste que fuera aprobada una ley declarando delito en Inglaterra la conspiración contra los déspotas extranjeros; cuando denunció a los estados sudistas en la guerra civil americana; cuando se hizo violentamente impopular al hablar en la Cámara de los Comunes en favor de los asesinos Fenianos (salvando probablemente de este modo sus vidas), o en favor de los derechos de la mujer, de los trabajadores, de los pueblos coloniales, convirtiéndose de esta manera en el más apasionado y popular defensor de los oprimidos y vejados en Inglaterra: ante todo esto cuesta trabajo suponer que era la utilidad (que mira los costes) y no la libertad y la justicia (al precio que fueran) lo que él buscaba primordialmente. Sus artículos y apoyo político salvaron a Durham y a su informe cuando ambos amenazaban ser derrotados por una coalición de adversarios de derechas y de izquierdas; de este modo, Mill contribuyó a asegurar el autogobierno en la Commonwealth británica. Ayudó a arruinar la reputación del gobernador Fyre, que había cometido brutalidades en Jamaica. Salvó el derecho de reunión y expresión pública en Hyde Park, en contra de un gobierno que deseaba abolirlo. Escribió y habló en favor de la representación proporcional, ya que solamen-

[2] Tomado de un homenaje a John Stuart Mill de James Bain, sacado de la completa e interesante *Vida de John Stuart Mill*, de Michael St. John Packe, pág. 54.

te ésta, en su opinión, permitiría a las minorías (no necesariamente virtuosas y racionales) hacerse oír. Cuando, con gran sorpresa de los radicales, se opuso a la disolución de la East India Company, por la que tanto habían luchado él y su padre, lo hizo porque temía más el control opresivo del Gobierno que la dirección paternalista, pero humana, de los funcionarios de la Compañía. Por otro lado, no se opuso a la intervención estatal en cuanto tal. La consideró favorablemente en lo que a educación y legislación laboral se refería porque pensó que sin ella los más débiles serían oprimidos y aplastados, y también porque aumentarían las posibilidades de elección para la gran mayoría de los hombres, aunque limitara las de alguno. Lo que todas estas causas tienen en común no es una conexión directa con el principio de la «mayor felicidad», sino el hecho de que todas van en defensa de los derechos humanos, o lo que es lo mismo, de la libertad y la tolerancia.

Por supuesto, no quiero decir que no existiera tal conexión en el pensamiento de Mill, el cual muchas veces parece defender la libertad con el argumento de que sin ella no puede descubrirse la verdad, ni podemos llegar a realizar, mental o prácticamente, los experimentos que nos revelen nuevas e impensadas formas de maximizar el placer y minimizar el dolor, fuente última de todo valor. La libertad, así pues, sería valiosa como medio, no como fin. Pero al interrogarnos sobre aquello que Mill entendía por placer o felicidad, la respuesta se halla lejos de estar clara. Sea lo que sea la felicidad, para Mill no es lo mismo que para Bentham. El concepto de la naturaleza humana de Bentham es, a su juicio, demasiado estrecho y por tanto inadecuado; Bentham no tiene, considera Mill, comprensión imaginativa de la historia, la sociedad o la psicología individual; tampoco acaba de captar qué es lo que hace —o debe hacer— permanecer unida a la sociedad: ideales comunes, lealtades, carácter nacional; no entiende de honor, dignidad, desarrollo intelectual propio, de amor a la belleza, orden, poder, acción; solamente comprende el aspecto «negocio» de la vida. Todos estos objetivos, que Mill considera fundamentales, ¿son solamente medios para un único fin: la felicidad? ¿O bien son parte de ella? Mill nunca lo dice claramente. Mantiene que la felicidad (o la utilidad) no tiene sentido como criterio de conducta, destruyendo así, de un soplo, la pretensión más importante, y la doctrina central, del sistema de Bentham. «Pensamos —dice en su ensayo sobre Bentham, publicado sólo después de la muerte de su padre— que la utilidad o la felicidad es algo demasiado complejo e indefinido

en tanto que fin para ser buscado excepto por medio de diferentes fines secundarios con respecto a los cuales puede suceder, y de hecho sucede muy a menudo, que coincidan muchas personas que difieren en cuanto al fin último.» Este fin es sencillo y está bien definido en la concepción de Bentham, pero Mill rechaza su fórmula por basarse en una concepción falsa de la naturaleza humana. El fin último en Mill es «complejo e indefinido» porque abarca muchos de los fines diferentes (y quizá no siempre compatibles) que los hombres persiguen para su satisfacción y a los que Bentham había ignorado totalmente o había clasificado falsamente, bajo el epígrafe de placer: amor, odio, deseo de justicia, de acción, de libertad, de poder, de belleza, de conocimiento, de sacrificio. En los escritos de John Stuart Mill la felicidad viene a ser algo así como «la realización de los propios deseos», sean éstos los que sean. Esta definición amplía tanto su significado que le hace parecer trivial. Queda la palabra, pero el espíritu se ha esfumado; ha desaparecido la concepción clásica benthamiana de que la felicidad, de no constituir un criterio de acción claro y concreto, no es nada y se convierte en algo tan inservible como el irreal intuicionismo «trascendental» al que intenta reemplazar. Mill, bien es verdad, admite que «cuando dos o más principios secundarios entran en pugna, se hace necesaria una llamada directa a algún primer principio». Y este principio es el de la utilidad. Sin embargo, no nos da ninguna indicación acerca de cómo esta noción puede ser aplicada una vez que ha sido abstraída de su contenido, clásicamente materialista pero inteligible. Esta tendencia de Mill a evadirse hacia aquello que Bentham llamó «vaga generalidad» es lo que hace a uno preguntarse cuál es, de hecho, la escala real de valores mostrada por Mill en sus escritos y comportamiento. Si su vida y las causas que en ella defendió nos son de alguna utilidad para ese objetivo, parece entonces claro que, al menos en la vida pública, los valores que consideró más elevados —llámelos o no «fines secundarios»— fueron la libertad, la variedad y la justicia. Si se le hubiera interrogado acerca de la variedad, Mill la hubiera defendido con el argumento de que sin ella muchas formas —completamente impredecibles en el presente— de felicidad humana (satisfacción, plenitud, niveles más altos de vida, aun cuando los grados de éstos tendrían que ser determinados y comparados) permanecerían desconocidas, no probadas e irrealizadas; entre ellas, vidas más felices que las experimentadas hasta ahora. Esta es su tesis, a la que denomina utilitarismo. Pero si alguien le hubiera argumentado que un determinado orden social, existente o al-

canzable, podría proporcionar un grado de felicidad tal que, teniendo en cuenta las limitaciones virtualmente insuperables de la naturaleza humana y sus circunstancias (por ejemplo, es enormemente improbable que el hombre se vuelva inmortal o se haga tan alto como el Everest), fuera más aconsejable conformarnos con lo mejor que ahora tenemos, dado que el cambio significaría, según criterios de probabilidad empírica, un descenso de la felicidad general y por lo tanto debería ser evitado, podremos estar seguros de que Mill hubiera rechazado semejante argumento. Hubiera respondido que nunca, hasta haberlo probado, podemos asegurar que sabemos dónde se encuentran la mayor verdad o felicidad (o cualquier otra forma de experiencia). La finalidad es, por tanto, imposible en principio: todas las soluciones deben ser aproximativas y provisionales. Esta es la voz de un discípulo de Saint-Simon y de Constant o de Humboldt. Va directamente en contra del utilitarismo tradicional, es decir, el del siglo XVIII, que se basaba en la existencia de una naturaleza inalterable de las cosas, y que suponía que la respuesta a los problemas sociales y a otros muchos se podía hallar científicamente de una vez para siempre, al menos en principio. Es quizá esto lo que hizo a Mill moderar su saint-simonismo, volverse en contra de Comte y no caer en la tendencia elitista de sus discípulos fabianos, a pesar de su miedo a la democracia ignorante e irracional y de su deseo de un gobierno de expertos e ilustrados (y de su insistencia, a lo largo de toda su vida, en la importancia de los objetos de adoración común e incluso acrítica).

En el pensamiento y comportamiento de Mill había un idealismo espontáneo y sin cálculo, totalmente ajeno a la ironía desapasionada y penetrante de Bentham o al vano y obstinado racionalismo de James Mill. John Stuart Mill nos cuenta cómo los métodos educativos de su padre le habían transformado en una máquina calculadora que no estaba demasiado lejos de la imagen popular del inhumano filósofo utilitarista; el hecho mismo de que fuera consciente de ello nos hace dudar de que esto pudiera haber sido enteramente cierto alguna vez. A pesar de su calvicie, de sus trajes negros, de su expresión seria, de sus frases comedidas y de su total carencia de sentido del humor, la vida de Mill es una incesante lucha en contra de los ideales y la manera de pensar de su padre, lucha tanto más meritoria cuanto que fue subterránea e inconsciente.

Mill no poseyó prácticamente ningún don profético, al revés que sus contemporáneos Marx, Burkhardt y Tocqueville; no tuvo la menor visión anticipadora de lo que habría de ser el siglo XX, ni de las

consecuencias políticas y sociales de la industrialización, ni del descubrimiento de la influencia de los factores irracionales e inconscientes en el comportamiento humano, ni de las estremecedoras técnicas a las que estos conocimientos han conducido. La transformación de la sociedad que ha resultado de todo ello (el auge de ideologías seculares dominantes y las guerras entre ellas, el despertar de Africa y Asia, la peculiar combinación de nacionalismo y socialismo de nuestra época) estaba fuera del horizonte de Mill. Pero la falta de sensibilidad para conocer los perfiles del futuro no le impidió ser agudamente consciente de los factores que operaban en su propio mundo. Detestaba y temía la estandarización. Percibió que en nombre de la filantropía, la democracia y la igualdad se estaba creando una sociedad en la que los objetivos humanos se iban haciendo artificialmente más pequeños y estrechos, y en la cual se estaba convirtiendo a la mayoría de los hombres en un simple «rebaño industrioso» (para usar la frase de su admirado Tocqueville) en el que la «mediocridad colectiva» iba ahogando poco a poco la originalidad y la capacidad individual. Mill estaba en contra de lo que posteriormente se ha llamado el «hombre-organización», tipo de persona contra la que Bentham, en principio, no hubiera puesto ninguna objeción racional. Conoció, temió y odió la timidez, blandura, conformidad natural y falta de interés en las cuestiones humanas. Era algo que tenía en común con su amigo, suspicaz y desleal, Thomas Carlyle. Ante todo, Mill se situó en contra de aquellos que estaban dispuestos a vender el derecho de todo hombre a participar en el gobierno, en las esferas de la vida pública, con el único fin de que les dejaran cultivar sus jardines en paz; hubiera contemplado con horror la difusión de esta característica en nuestra vida de hoy. Dio por supuesta la solidaridad humana, quizá con demasiada fe. No temió el aislamiento de los individuos o de los grupos, factores que trabajan por la alienación y desintegración de los individuos y sociedades; lo que le preocupaban eran los males opuestos: la socialización y la uniformidad [3]. Deseaba

[3] Nunca pareció considerar al socialismo —al que, bajo la influencia de Mrs. Taylor, defendió en *Political Economy* y obras posteriores— como un peligro para la libertad individual, en la misma forma en que lo pudiera ser, por ejemplo, la democracia. Este no es el lugar indicado para analizar las especiales relaciones del Mill socialista con sus convicciones individualistas. A pesar de sus afirmaciones socialistas, ninguno de los líderes socialistas de su tiempo —Louis Blanc, Proudhon, Lasalle o Herzen (para no hablar de Marx)— parecieron considerarle como un compañero de viaje.

la mayor variedad posible en la vida y el carácter humanos. Comprendió que esto no podía ser obtenido sin defender al individuo frente a los demás y, sobre todo, frente al terrible peso de la presión social; esto fue lo que le condujo a sus insistentes y continuas peticiones de tolerancia.

La tolerancia, como ha explicado el profesor Butterfield en una conferencia de este mismo ciclo, implica una cierta falta de respeto: tolero tus creencias absurdas y tus actos sin sentido a pesar de que sé perfectamente que son absurdos y no tienen sentido. Pienso que Mill hubiera estado de acuerdo con esto. Creyó que mantener firmemente una opinión significaba poner en ella todos nuestros sentimientos. En una ocasión declaró [4] que cuando algo nos concierne realmente, todo el que mantiene puntos de vista diferentes nos debe desagradar profundamente. Prefería esta actitud a los temperamentos y opiniones frías. No pedía necesariamente el respeto a las opiniones de los demás; lejos de ello, solamente pedía que se intentara comprenderlas y tolerarlas, pero nada más que tolerarlas. Desaprobar tales opiniones, pensar que están equivocados, burlarse de ellas o incluso despreciarlas, pero tolerarlas. Ya que sin convicciones, sin algún sentimiento de antipatía, no puede existir ninguna convicción profunda; y sin ninguna convicción profunda no puede haber fines en la vida, con lo cual nos encontraríamos al borde del terrible abismo en el que Mill se halló alguna vez. Ahora bien, sin tolerancia desaparecen las bases de una crítica racional, de una condena racional. Mill predicaba, por consiguiente, la comprensión y la tolerancia a cualquier precio. Comprender no significa necesariamente perdonar. Podemos discutir, atacar, rechazar, condenar con pasión y odio; pero no podemos exterminar o sofocar, ya que esto significaría destruir lo bueno y lo malo, y equivaldría a la moral colectivista y el suicidio intelectual. El respeto escéptico para las opiniones de nuestros adversarios le parece a Mill preferible a la indiferencia o el cinismo; pero incluso estas actitudes serían menos nocivas que la intolerancia o que una ortodoxia impuesta que matara toda discusión racional. Tal es el credo de Mill. Su formulación clásica se encuentra en el ensayo sobre la libertad, que empezó a escribir en 1855 en colaboración con su mujer, la figura dominante de su vida, después de su padre. Hasta su muerte

---

Para ellos era la auténtica encarnación de un blando reformador liberal y un burgués radical. Solamente los fabianos le proclamaron como antecesor.

[4] *Autobiography*, págs. 42-43, «World's Classics Edition».

la consideró dotada de un genio muy superior al suyo; y después de su fallecimiento, en 1859, publicó el ensayo sin las mejoras que —afirma Mill— sólo sus dones únicos hubieran aportado. Este es el acontecimiento que hoy les invito a celebrar.

II

No quiero abusar de su paciencia ofreciéndoles un resumen del pensamiento de Mill. Desearía recordarles solamente aquellas ideas a las que concedió especial importancia, creencias que sus adversarios atacaron durante su vida y que siguen siendo atacadas, incluso con mayor vehemencia, hoy en día. Estas proposiciones están muy lejos de ser evidentes por sí mismas; el tiempo no las ha convertido en lugares comunes; ni siquiera ahora son supuestos indiscutibles de una concepción civilizada. Trataré de hacer un breve examen de tales proposiciones.

Los hombres quieren restringir las libertades de otros hombres, bien (a) porque desean imponer su poder sobre los demás; (b) porque quieren conformidad (no quieren pensar de manera diferente a los demás, ni que los demás piensen de manera diferente a ellos); finalmente, (c) porque creen que a la pregunta de cómo debe vivir uno (como para cualquier otra pregunta) no puede haber más que una sola y verdadera respuesta. Los que utilizan este último argumento piensan que se puede llegar a descubrir esta respuesta por medio de la razón, de la intuición, de la revelación directa o por medio de una forma de vida o «unidad de teoría y práctica»; su autoridad puede ser identificada con uno de estos caminos que conducen al conocimiento final; cualquier desviación es un error que pone en peligro la salvación humana; y esto justifica la existencia de una legislación contra aquéllos que se apartan de la verdad, e incluso su supresión, cualesquiera que sean sus intenciones o su carácter. Mill rechaza los dos primeros motivos como irracionales, puesto que no postulan ninguna pretensión intelectualmente fundada y, por lo tanto, no se les puede responder de una manera racional. El único argumento que parece estar dispuesto a considerar seriamente es el último, es decir, que si los verdaderos fines de la vida pueden llegar a ser descubiertos, quienes se oponen a estas verdades están difundiendo perniciosas falsedades y deben ser reprimidos. A esto Mill responde que los hombres no son infalibles; que el punto de vista supuestamente pernicio-

so puede resultar después de todo verdadero; que los que mataron a Sócrates y a Cristo los consideraban sinceramente propagadores de malvadas falsedades y eran hombres tan dignos de respeto como cualquiera pueda serlo hoy; que Marco Aurelio, «el más dulce y más amable de los filósofos y legisladores», el hombre más ilustrado de su tiempo y uno de los más nobles, autorizó sin embargo la persecución del cristianismo como un peligro moral y social, y que todos los argumentos empleados por otros perseguidores estuvieron igualmente a su alcance. No podemos suponer que la persecución no llegue nunca a destruir la verdad. «Es un vano sentimentalismo decir —observa Mill— que la verdad goza, como tal, de un poder inherente del que carece el error, para prevalecer sobre las prisiones y la hoguera.» La persecución es históricamente muy efectiva. «Para no hablar más que de opiniones religiosas: la Reforma fue intentada y rechazada veinte veces, por lo menos, antes de Lutero. Arnoldo de Brescia fue vencido, Fra Dolcino fue vencido, Savonarola fue vencido, los albigenses fueron vencidos... En España, en Italia, en Flandes y en el imperio austriaco, el protestantismo fue desarraigado; y lo hubiera sido, muy probablemente, en Inglaterra si hubiera vivido la reina María o la reina Isabel hubiera muerto... Ninguna persona razonable puede dudar de que el cristianismo pudo haber sido extirpado en el imperio romano.» Y si se dice, en contra de esto, que aunque nos hayamos equivocado en el pasado es pura cobardía abstenerse de combatir la maldad por miedo a equivocarnos de nuevo cuando la vemos en el presente o, para decirlo de otro modo, que aunque no somos infalibles, sin embargo, si al fin y al cabo tenemos que vivir hemos de tomar decisiones y actuar, y debemos hacerlo basándonos nada más que en la probabilidad, de acuerdo con nuestro entendimiento y con riesgo constante de error; ¿porque la vida implica riesgos y no tenemos otra alternativa? Mill responde que «existe la diferencia más grande entre presumir que una opinión es verdadera porque, existiendo la posibilidad de discutirla, no ha sido refutada, y asumir que es verdadera para no permitir su refutación». Se puede conseguir «que impidamos que hombres malvados perviertan a la sociedad con la propaganda de opiniones que consideramos falsas o perniciosas», pero solamente si se concede libertad a los hombres para poder negar que lo que se llama malo, pernicioso, perverso o falso, lo sea en realidad; de otro modo, la convicción se fundaría en un puro dogma, no sería racional y no podría ser analizada o alterada a la luz de nuevos hechos e ideas. Sin infalibilidad, ¿cómo podría sur-

gir la verdad si no es por discusión? *A priori* no hay un camino hacia ella; una nueva experiencia, un nuevo argumento, pueden en principio cambiar nuestros puntos de vista por muy arraigados que estén. Cerrar puertas es cegarse deliberadamente a la verdad, condenarse a un error incorregible.

Mill era muy sutil, tenía gran capacidad intelectual y sus argumentos no pueden ser desatentidos. En este caso, sin embargo, está muy claro que su conclusión parte de premisas que no hace explícitas. Mill era un empirista, es decir, creía que ninguna verdad es —o puede ser— establecida racionalmente si no es a través de la observación. Nuevas observaciones siempre pueden, en principio, variar una conclusión basada en otras anteriores. Mill consideraba válida esta regla en las leyes de la física, incluso en las leyes de la lógica y de las matemáticas, y por lo tanto con más razón aún en campos «ideológicos» —en ética, política, religión, historia; en todo el campo de los asuntos humanos donde solamente reina la probabilidad, donde no prevalece ninguna certeza científica—; aquí, a menos que se permita total libertad de opinión y de discusión, nada puede ser establecido racionalmente. Pero aquellos que no estén de acuerdo con Mill y que crean en verdades intuidas, no susceptibles de rectificación por la experiencia, no tendrán en cuenta este argumento. Mill los hubiera considerado oscurantistas, dogmáticos e irracionalistas. Sin embargo, para combatir racionalmente tales puntos de vista, y con más fuerza hoy que en el siglo de Mill, se necesita algo más que un despectivo rechazo. Es posible que sin total libertad de discusión la verdad no pueda surgir. Sin embargo, esto puede ser una condición necesaria, pero no suficiente, para su descubrimiento; la verdad, a pesar de todos nuestros esfuerzos, puede permanecer en el fondo de un pozo, y mientras tanto la mala causa puede vencer y hacer un enorme daño a la humanidad. ¿Está tan claro que debemos permitir que opiniones que defiendan, por ejemplo, el odio de razas sean expresadas libremente, sólo porque Milton dijo que «aunque todas las doctrinas anduvieran sueltas por la tierra... cualquiera podría distinguir la verdad de la falsedad en un encuentro libre y abierto» porque «la verdad debe prevalecer siempre en la lucha contra la falsedad»? Estos son juicios valientes y optimistas, pero ¿hasta qué punto nos apoya la evidencia empírica hoy en día? ¿Acaso siempre se detiene a tiempo o se refuta finalmente a los demagogos y a los mentirosos, a los canallas y a los fanáticos en las sociedades liberales? ¿Qué precio es justo pagar por el gran bien de la libertad de expresión? Sin duda al-

guna, uno muy caro; pero, ¿sin límites? Y si no, ¿quién dirá qué sacrificio es, o no es, demasiado grande? Mill continúa diciendo que una opinión considerada como falsa puede ser, no obstante, parcialmente verdadera porque no hay una verdad absoluta sino sólo diferentes caminos hacia ella; la supresión de una falsedad aparente también puede suprimir lo que hay de verdad en ella, para daño de la humanidad. También en este caso el argumento dejará indiferentes a quienes creen que la verdad absoluta puede descubrirse de una vez y para siempre, bien mediante argumentos metafísicos o teológicos, bien por medio de la intuición directa, bien llevando un cierto tipo de vida, o bien, como creían los mentores de Mill, mediante métodos científicos o empíricos.

El argumento es plausible sólo si se parte del supuesto —que Mill, sabiéndolo o no, hizo suyo demasiado obviamente— de que en principio el conocimiento humano nunca es completo y siempre es falible; de que no existe una sola verdad, universalmente visible; de que cada hombre, cada nación y cada civilización pueden tomar su propio camino hacia su propia meta, no necesariamente en armonía con las de los demás; de que los hombres cambian y las verdades en las que creen sufren modificaciones por sus propias experiencias y acciones, a las que denomina *experiments in living* (experimentos vitales); de que, en consecuencia, es errónea la convicción, común a los aristotélicos, a muchos escolásticos cristianos y materialistas ateos, de que existe una naturaleza humana susceptible de ser conocida, una y siempre la misma en todos los tiempos, en todos los lugares y en todos los hombres (una sustancia estática, invariable bajo las apariencias cambiantes, con necesidades permanentes dictadas por un solo fin —o conjunto de fines— susceptible de ser descubierto y siempre el mismo para toda la humanidad); y de que también es errónea la noción, estrechamente unida a la anterior, de que existe una única doctrina verdadera portadora de la salvación para todos los hombres y lugares contenida en la ley natural, o la revelación de un libro sagrado, o tal intuición clarividente de un hombre genial, o la sabiduría natural del hombre común, o los cálculos hechos por una *élite* de científicos utilitaristas dispuestos a gobernar al género humano.

Mill observa, valientemente para un declarado utilitarista, que las ciencias humanas (es decir, sociales) son demasiado confusas e inseguras para ser llamadas propiamente ciencias; no hay en ellas generalizaciones válidas, ni leyes, y en consecuencia no se pude deducir de ellas predicciones o normas de acción. Mill honraba la memoria de

su padre, cuya filosofía se basaba en el supuesto contrario; respetaba a Augusto Comte y ayudaba a Herbert Spencer, los cuales pretendían haber establecido los fundamentos para una ciencia de la sociedad. Sin embargo, sus propios supuestos, explícitos a medias, contradicen tales pretensiones. Mill cree que el hombre es espontáneo, que tiene libertad de elección, que modela su propio carácter, que, como resultado de la relación del hombre con la naturaleza y con otros hombres, continuamente está surgiendo algo nuevo, y que esta novedad es precisamente lo más característico y humano del hombre. Precisamente porque la concepción de Mill de la naturaleza humana se basa no en la noción de la repetición de pautas siempre idénticas, sino en su percepción de las vidas humanas como algo perpetuamente incompleto, en autotransformación, y siempre nuevo, sus palabras están todavía vivas y tienen validez para nuestros problemas, mientras que las obras de James Mill, Buckle, Comte y Spencer son como grandes barcas naufragadas y medio olvidadas en la corriente del pensamiento del siglo XIX. Mill no pide ni predice condiciones ideales para la solución final de los problemas humanos o para conseguir un acuerdo universal sobre cuestiones cruciales. Da por supuesto que el logro del objetivo último es imposible, y sus palabras implican que tampoco es deseable. Sin embargo, no lo demuestra. El rigor de su argumentación no se puede contar como uno de sus méritos. Sin embargo, es esta creencia, que debilita los fundamentos sobre los que Helvétius, Bentham y James Mill construyeron sus doctrinas —un sistema nunca repudiado formalmente por Mill—, la que confiere plausabilidad y humanidad a su razonamiento.

Sus restantes argumentos son todavía más débiles. Afirma que a menos que sea sometida a discusión, la verdad está expuesta a degenerar en dogma o prejuicio; los hombres ya no la considerarán como una verdad viva; la oposición es necesaria para mantenerla vigente. «Tanto los maestros como los discípulos se duermen en suspuestos tan pronto como el enemigo deja libre el campo», vencidos como están por «el profundo sueño de una opinión categórica». Mill creía en esto tan profundamente que declaró que si no hubiera verdaderos disidentes tendríamos la obligación de inventar argumentos contra nosotros mismos, con el fin de mantenernos en perfectas condiciones intelectuales. Esto recuerda mucho el argumento de Hegel en favor de la guerra como medio de evitar que la sociedad se estanque. Sin embargo si, en principio, la verdad acerca de las cuestiones humanas fuera demostrable como lo es la verdad aritmética, difícilmente sería

necesario, para preservar nuestra comprensión, la invención de argumentos falsos que refutar. Lo que Mill parece estar pidiendo realmente es diversidad de opiniones por sí misma. Habla de la necesidad de «juego limpio para todos los aspectos de la verdad», frase que un hombre difícilmente emplearía si creyera, como los primeros utilitaristas, en verdades simples y completas; y emplea argumentos poco convincentes para ocultar este escepticismo, quizá incluso ante sí mismo. «En un estado imperfecto del espíritu humano —dice— los intereses de la verdad requieren una diversidad de opiniones». Y también «¿Estamos dispuestos a adoptar la lógica de los perseguidores, y decir que nosotros podemos perseguir a otros porque acertamos y ellos no pueden perseguirnos a nosotros porque yerran?» Católicos, protestantes, judíos y musulmanes han justificado la persecución en su día con este argumento; y partiendo de tal premisa, esto puede ser perfectamente lógico. Pero son tales premisas las que Mill rechaza; y las rechaza, me parece a mí, no como resultado de una cadena de razonamientos, sino porque cree —aunque nunca lo admite explícitamente, que yo sepa— que no hay verdades últimas que no puedan ser corregidas por la experiencia, al menos en lo que ahora se llama esfera ideológica (la de los juicios de valor y las concepciones generales y actitudes hacia la vida). Sin embargo, dentro de este conjunto de ideas y de valores, a pesar de toda su insistencia en el valor de los *experiments in living* y de lo que ellos pueden revelar, Mill está dispuesto a arriesgar mucho por la verdad de sus convicciones acerca de los intereses más profundos y permanentes del hombre. Aunque sus razones parten de la experiencia y no de un conocimiento *a priori*, las proposiciones son muy semejantes a las mantenidas, con argumentos metafísicos, por los defensores tradicionales de la doctrina de los derechos naturales. Mill cree en la libertad, es decir, en una rigurosa limitación del derecho a coaccionar, porque está seguro de que los hombres no pueden desarrollarse y llegar a ser completamente humanos a menos de hallarse libres de interferencias por parte de otros hombres en un área mínima de su vidas, que él considera —o desea hacer— inviolable. Esta es su visión de lo que es el hombre y, por tanto, de sus necesidades morales e intelectuales básicas. Formula sus conclusiones en las célebres máximas según las cuales «el individuo no debe cuentas a la sociedad por sus actos, en cuanto éstos no se refieren a los intereses de ninguna otra persona, sino a él mismo», y que «la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comu-

nidad civilizada, contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente. Nadie puede ser obligado, justificadamente, a realizar o no realizar determinados actos... porque, en opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más justo». Esta es la profesión de fe de Mill y la base última de su liberalismo político, y en consecuencia el punto de ataque —en el terreno psicológico y moral (y social)— que elegirán sus oponentes durante su vida y después de su muerte. Carlyle reaccionó con su furia característica en una carta a su hermano Alexander: «Como si fuese un pecado el controlar o coaccionar hacia mejores métodos al repugnante ser humano... ¡Ach Gott in Himmel!» [5]

Algunos críticos más moderados y racionalistas no han dejado de señalar que los límites del dominio público y privado son difíciles de demarcar; que cualquier cosa que el hombre haga puede, en principio, frustrar a los demás; que el hombre no es una isla y que los aspectos sociales e individuales de los seres humanos son a menudo inextricables en la práctica. Se le hizo observar a Mill que cuando los hombres consideran las formas de culto de otros hombres no como «abominables» en sí, sino como una ofensa para ellos o para su Dios, tal vez se están comportando de forma irracional o intolerable, pero no por ello están necesariamente mintiendo; y que cuando Mill pregunta por qué los musulmanes no deberían prohibir el comer cerdo a todo el mundo puesto que a ellos les repugna, la respuesta, en premisas utilitaristas, no es en modo alguno evidente por sí misma. Se puede afirmar que *a priori* no existe razón alguna para suponer que la mayor parte de los hombres no serían más felices —si esa es la meta— en un mundo completamente socializado donde la vida privada y la libertad personal estuvieran reducidas a un punto mínimo, que dentro del orden individualista de Mill; y que el que esto sea así o no es una cuestión de verificación experimental. Mill protesta constantemente contra el hecho de que las reglas sociales y legales estén demasiado a menudo determinadas puramente por «lo que gusta y lo que no gusta a la sociedad», y señala correctamente que estos gustos muchas veces son irracionales o se fundan en la ignorancia. Pero si el daño causado a los demás es lo que más le importa (como él afirma), entonces el hecho de que la resistencia a esta o a aquella creencia sea instintiva, o intuitiva, o no esté fundada sobre alguna base racional, no lo hace menos doloroso ni, en esa medida, deja de causar-

[5] *New Letters of Thomas Carlyle* (ed. A. Carlyle), vol. ii, pág. 106.

les daño. ¿Por qué los hombres racionales deberían tener más derecho a la satisfacción de sus fines que los irracionales?, si el solo motivo justificado de la acción es la mayor felicidad del mayor número posible (¿y el mayor número raramente es racional?). Solamente un competente psicólogo social puede decir lo que haría más feliz a una sociedad dada. Si la felicidad es el único criterio, entonces el sacrificio humano o la quema de brujas, en los tiempos en que tales prácticas estaban muy arraigadas en el sentimiento popular, contribuyeron sin duda alguna a la felicidad de la mayoría. Si no existe ningún otro criterio moral, entonces la pregunta de cuál de los hechos —si la muerte brutal de una anciana inocente (juntamente con la ignorancia y los prejuicios que la hicieron aceptable) o el avance en el conocimiento y la racionalidad (que acabó con tales actos abominables pero que privó al hombre de ilusiones confortadoras)— produjo una mayor felicidad es sólo cuestión de cálculo. Mill no prestó atención a tales consideraciones: nada podía ir más violentamente en contra de todo lo que pensaba y sentía. En el centro del pensamiento y de los sentimientos de Mill está, no su utilitarismo, ni su interés por el conocimiento, ni por separar el dominio público del privado —puesto que él mismo a veces concede que el Estado puede invadir el dominio privado con objeto de promover la educación, la higiene, la seguridad social o la justicia—, sino su apasionada creencia de que el hombre se hace humano mediante su capacidad de elección para el bien y para el mal. Falibilidad, derecho a equivocarse —como corolario de la capacidad de automejora— y desconfianza en la simetría y en el logro de fines últimos como enemigos de la libertad; tales son los principios que Mill nunca abandona. Es agudamente consciente de la multilateralidad de la verdad y de la irreductible complejidad de la vida, que hacen imposible cualquier solución simple o la idea de una respuesta final a un problema concreto. Con gran osadía, y sin volver la mirada hacia el estricto puritanismo intelectual en que había sido educado, Mill predica la necesidad de entender y recibir la luz de doctrinas que sean incompatibles entre sí, por ejemplo las de Coleridge y Benhtam; en su autobiografía explicó la necesidad de entender y aprender de ambas [6].

---

[6] Y en los ensayos sobre *Coleridge* y *Bentham*.

III

Kant señaló en una ocasión que «del retorcido tronco de la humanidad no ha salido nunca nada derecho». Mill creía profundamente en esta afirmación. Esto, y su casi hegeliana desconfianza en modelos simples y fórmulas tajantes para abarcar situaciones complejas, contradictorias y cambiantes, le convirtieron en partidario dubitativo e inseguro de grupos políticos organizados y de programas. A pesar de la defensa de su padre, a pesar de la fe apasionada de Mrs. Taylor en la posibilidad de solucionar definitivamente todos los males sociales mediante un gran cambio institucional (en su caso el socialismo), Mill no podía conformarse con la idea de una meta final claramente discernible, puesto que veía que los hombres se hacían diferentes y evolucionaban, no sólo como resultado de causas naturales, sino también por lo que ellos mismos hacían, a veces de manera no intencionada, para variar su propio carácter. Este simple hecho hace que la conducta humana no sea predecible, y que las leyes o las teorías, inspiradas en analogías con la mecánica o con la biología, sean incapaces de englobar la complejidad y las propiedades cualitativas de un solo carácter individual (y no digamos de un grupo de hombres). De aquí que la imposición de cualquier construcción sobre una sociedad existente se limite —para decirlo con sus palabras preferidas— a impedir el crecimiento, mutilar, reducir y debilitar las facultades humanas.

La más grave ruptura de Mill con su padre se debió a esta convicción: su creencia (que nunca admitió explícitamente) de que cada caso particular requiere su propio tratamiento específico; de que la aplicación de un criterio correcto para curar una enfermedad social es al menos tan importante como el conocimiento de las leyes de la anatomía o de la farmacología. Mill era un empirista británico —no un racionalista francés o un metafísico alemán—, sensible al cambio de las circunstancias día a día, a las diferencias de «clima», a la naturaleza individual de cada caso (a diferencia de Helvétius, Saint-Simon o Fichte, interesados por las *grandes lignes* del desarrollo). De ahí su permanente ansiedad, tan grande como la de Tocqueville y mayor que la de Montesquieu, por preservar la variedad, por mantener las puertas abiertas a cualquier cambio, por resistir los peligros de la presión social; de ahí también, sobre todo, su odio a la masa humana que aúlla contra una víctima, y su deseo de proteger a los disidentes y a los herejes como tales. Todo el peso de su acusación contra los

«progresistas» (quiere decir utilitaristas y quizá socialistas), reside en que, como regla general, sólo quieren modificar la opinión social para hacerla más favorable a este o a aquel plan o reforma, en lugar de atacar el principio, monstruoso en sí mismo, que dice que la opinión social «debería ser ley para los individuos».

El deseo dominante de Mill de la variedad y la individualidad por sí mismas surge bajo formas diferentes. Observa que «la humanidad gana más consintiendo a cada cual vivir a su manera que obligándole a vivir a la manera de los demás», verdad evidente que —declara— «es opuesta a la tendencia general de la opinión y de la práctica reinante». Otras veces habla en términos más severos. Señala que «es una costumbre de nuestro tiempo no desear nada fuertemente. Su carácter ideal es no tener ningún carácter acusado; mutilar por compresión, como el pie de una mujer china, toda parte de la naturaleza humana que resalte y tienda a hacer a la persona marcadamente desemejante, en su aspecto general, al común de la humanidad». Y también: «La grandeza de Inglaterra es colectiva; pequeños individualmente, sólo somos capaces de algo grande por nuestra costumbre de unirnos; y con esto nuestros filántropos morales y religiosos están perfectamente contentos. Pero fueron hombres de otro cuño los que hicieron de Inglaterra lo que ha sido; y hombres de otro cuño serán necesarios para prevenir su decadencia.» Este tono, si no el contenido, hubiera sorprendido a Bentham; también le hubiera sorprendido este eco amargo de Tocqueville: «Comparativamente hablando, ahora leen, oyen y ven las mismas cosas, van a los mismos sitios, tienen los mismos objetos de esperanzas y temores, los mismos derechos y libertades y los mismos medios de afirmarlos... Todos los cambios políticos de la época la favorecen en cuanto tienden a elevar al de abajo y a rebajar al de arriba. Toda extensión de la educación la fomenta, porque la educación pone al pueblo bajo influencias comunes. Las mejoras en los medios de comunicación la favorecen... El aumento del comercio y de las manufacturas la promueven... La ascendencia de la opinión pública... forma una masa tan grande de influencias hostiles a la individualidad que ahora el mero ejemplo de disconformidad, la mera repulsa a hincar la rodilla ante la costumbre es en sí misma un servicio.» Hemos llegado a una situación en que las simples diferencias, la resistencia por sí misma y la protesta como tal son suficientes. La conformidad y la intolerancia (que es su arma ofensiva y defensiva) son para Mill siempre detestables y particularmente horribles en una época que se considera a sí misma ilustrada; en la que,

sin embargo, un hombre puede ser enviado a prisión veintiún meses por ateísmo; en la que se rechaza a un jurado y se niega la justicia a extranjeros porque no profesan creencias religiosas reconocidas; en la que no se da dinero para escuelas hindúes o musulmanas porque, según la «insensata manifestación» de un subsecretario, la tolerancia es sólo deseable para los cristianos pero no para los no creyentes. La situación no es mejor cuando los trabajadores utilizan una «policía moral» para evitar que a algunos miembros de su sindicato se les pague salarios más altos, ganados por mayor destreza o laboriosidad, que los pagados a aquéllos que no tienen esos atributos. Una conducta tal es incluso más detestable cuando interfiere en las relaciones privadas entre individuos. Mill afirma que «lo que cualquier persona pueda libremente hacer con respecto a las relaciones sexuales» debería ser considerado como una cuestión sin importancia y puramente privada, que sólo le atañe a ella misma; que el haber hecho responsable a un ser humano ante otras gentes, y ante el mundo, por el hecho en sí (aparte de las consecuencias, como el nacimiento de hijos, que crean deberes socialmente exigibles) será considerado un día como una de las supersticiones y barbarismos de la infancia de la raza humana. Mill opina lo mismo a propósito del cumplimiento obligatorio de la templanza o de la observancia sabática, o de cualquier otra cuestión acerca de la cual «se debería rogar inmediatamente a estos miembros de la comunidad, de una piedad tan entrometida, que cuiden de sus propios asuntos». Sin duda los comentarios de los que Mill fue objeto durante sus relaciones prematrimoniales con Mrs. Taylor —relaciones de las que Carlyle se burlaba considerándolas platónicas— le hicieron especialmente sensible a esta forma de persecución social. Pero en cualquier caso su posición está plenamente de acuerdo con sus convicciones más profundas y permanentes.

El recelo de Mill ante la democracia, única forma de gobierno justa y, sin embargo, potencialmente la más opresiva, nace de la mismas raíces. Se pregunta con inquietud si la centralización de la autoridad, la inevitable dependencia de cada uno respecto a todos y la «vigilancia de cada uno por todos» no acabarán por reducirlo todo a una «sumisa uniformidad de pensamiento, relaciones y acciones», y por producir «autómatas en forma humana» y «liberticidio». Tocqueville había escrito con pesimismo acerca de los efectos morales e intelectuales de la democracia en América. Mill estaba de acuerdo con él. Decía que aunque un poder tal no destruyera la existencia, era sin embargo un obstáculo para ella; que comprimía, enervaba, extinguía y

embrutecía a la gente; y que la convertía en un rebaño de «tímidos y laboriosos animales a los que gobierna un pastor». El único remedio para tal situación, como mantenía el propio Tocqueville (aunque solamente medio convencido), es más democracia [7]. Sólo ella puede educar a un número suficiente de individuos para la independencia, la resistencia y la fuerza. La disposición de los hombres a imponer sus propias ideas a los demás es tan fuerte, en opinión de Mill, que solamente lo restringe la carencia de poder; este poder va creciendo; de aquí que a menos que se erijan nuevas barreras, el poder aumentará, conduciendo a una proliferación de «conformistas, aduladores e hipócritas, creados por una opinión silenciadora» [8] y, finalmente, a una sociedad donde la timidez habrá destruido el pensamiento individual y en la que los hombres se limitarán a ocuparse de cuestiones que no impliquen riesgos. Sin embargo, si colocamos las barreras demasiado altas, de forma que no interfieran para nada en la opinión, ¿no acabará esto, como Burke o los hegelianos habían ya advertido, en la disolución del tejido social, la atomización de la sociedad y la anarquía? A esto responde Mill que «los problemas derivados de una conducta que ni viola ningún deber específico respecto al público ni ocasiona un perjuicio perceptible a ningún individuo, excepto a él mismo, es un inconveniente que la sociedad puede consentir en aras del mayor bien de la libertad humana». Esto es lo mismo que decir que si la sociedad, a pesar de la necesidad de cohesión social, ha fracasado en la tarea de educar a sus ciudadanos como hombres civilizados, no tiene derecho a castigarles porque molesten a los demás, o porque no se hallen bien adaptados, o porque no se ajusten a normas que la mayoría acepta. Quizá se podría crear durante algún tiempo una sociedad armónica y en perfecto acuerdo, pero el precio sería demasiado alto. Platón observó correctamente que en el momento en que surja una sociedad sin fricciones los poetas desaparecerán; lo que horroriza a quienes se rebelan contra esta perspectiva no es tanto la expulsión de los poetas creadores de fantasías como el deseo subyacente de poner fin a la variedad, movimiento e individualidad de cualquier clase; el anhelo de un modelo establecido de vida y de pensamiento, intemporal, inmutable y uniforme. Sin el derecho a protestar, y sin la capacidad para ello, no existe para Mill justicia alguna,

---

[7] A la que consideraba como inevitable, y quizá, con una visión más amplia que la de su propio tiempo, más justa y generosa en último término.

[8] Packe, *op. cit.*, pág. 203.

no hay fines que merezcan ser perseguidos. «Si toda la humanidad menos una persona fuera de una misma opinión, y esta persona fuera de opinión contraria, la humanidad sería tan injusta impidiendo que hablase como ella misma lo sería si teniendo poder bastante impidiera que hablara la humanidad.»

En su conferencia de este ciclo, a la que ya me he referido, sir Richard Livingstone, cuya simpatía por Mill no se puede poner en duda, le acusa de atribuir demasiada racionalidad a los seres humanos: el ideal de una libertad sin trabas puede ser el derecho de aquéllos que han alcanzado la madurez; pero ¿de cuántos hombres hoy en día, o en otras épocas, cabe decir que esto sea verdad? ¿Acaso Mill no pide demasiado y es excesivamente optimista? Hay un aspecto importante en el que sir Richard tiene razón: Mill no era un profeta. Muchos procesos sociales le causaron pesadumbre, pero no tuvo la menor intuición del creciente poder que alcanzarían en el futuro las fuerzas irracionales que han modelado la historia del siglo XX. Burckhardt y Marx, Pareto y Freud, fueron más sensibles a las corrientes más profundas de su tiempo, y penetraron bastante más profundamente en las causas de la conducta individual y social. Pero no tengo prueba alguna de que Mill supervalorara la ilustración de su época, o de que supusiera que la mayoría de los hombres de su tiempo eran maduros o racionales o llegarían a serlo pronto. Lo que sí vio fue el espectáculo de algunos hombres, a todas luces civilizados, que eran reprimidos o se hallaban discriminados, o eran perseguidos por prejuicios, estupidez y «mediocridad colectiva»; vio a esos hombres privados de lo que él consideraba como sus derechos más esenciales, y protestó. Creía que todo el progreso humano, toda la grandeza humana, la virtud y la libertad dependían principalmente de la preservación de estos hombres y de que los caminos se mantuvieran abiertos ante ellos. Sin embargo, no quería [9] que fueran designados como guardianes platónicos. Pensaba que otros como ellos podían ser educados y que, una vez formados, tendrían capacidad para elegir; y que la elección no debe, dentro de ciertos límites, ser bloqueada o dirigida por otros. Mill no defendía la educación olvidando la libertad a que daría derecho al educado (como hacen los comunistas); tampoco propugnaba una total libertad de elección, olvidando que la falta de educación adecuada llevaría al caos y —como reacción— a una nueva esclavitud

[9] Esta es la línea que le separa de Saint-Simon y Comte, y de H. C. Wells y de los tecnócratas.

(como hacen los anarquistas). Reclamaba ambas cosas. Pero no pensaba que este proceso sería rápido o fácil o universal; Mill era un hombre pesimista y, de forma consecuente, defendía a la democracia y desconfiaba, a la vez, de ella, razón por la cual fue —y sigue siendo— duramente criticado. Sir Richard ha observado que Mill era profundamente consciente de las circunstancias de su tiempo y que no vio más allá de su época. Esto me parece un comentario justo. La enfermedad de la Inglaterra victoriana era la claustrofobia; había una sensación de sofoco, y los mejores y más dotados hombres de este período, Mill y Carlyle, Nietzsche e Ibsen, hombres de la izquierda y de la derecha, reclamaban más aire y más luz. La neurosis de nuestro tiempo es la agorafobia; a los hombres les aterroriza la desintegración y la ausencia de dirección: piden, como los hombres sin amo de Hobbes en estado de naturaleza, muros para contener la violencia del océano, orden, seguridad, organización, una autoridad claramente delimitada y reconocible, y se alarman ante la perspectiva de una libertad excesiva que les arroje a un inmenso y desconocido vacío, a un desierto sin caminos, mojones ni metas. Nuestra situación es diferente a la del siglo XIX, y por lo tanto también lo son nuestros problemas: el área de la irracionalidad es más vasta y compleja que la que Mill pudiera nunca soñar. La psicología de Mill se ha quedado anticuada, y lo va siendo cava vez más, a medida que se realizan nuevos descubrimientos. Se critica justamente a Mill por prestar demasiada atención a los obstáculos puramente espirituales para el uso fructífero de la libertad, a la falta de luz moral e intelectual; y muy poca (aunque no tan poca como sus detractores han mantenido) a la pobreza, a la enfermedad y a sus causas, así como a las fuentes comunes a ambas y a la interacción entre ellas. También se le critica por concentrarse demasiado estrechamente en la libertad de pensamiento y de expresión. Todo esto es verdad. Sin embargo, ¿qué soluciones hemos encontrado, pese a nuestro nuevo conocimiento tecnológico y psicológico y nuestros nuevos grandes poderes, excepto la antigua prescripción defendida por los creadores del humanismo (Erasmo y Spinoza, Locke y Montesquieu, Lessing y Diderot): razón, educación, responsabilidad y, sobre todo, conocimiento de uno mismo? ¿Qué otra esperanza hay —o ha habido alguna vez— para los hombres?

IV

El ideal de Mill no es original. Es un intento de fundir racionalismo y romanticismo: la aspiración de Goethe y Wilhelm Humboldt; un carácter rico, espontáneo, multilateral, sin temores, libre, y sin embargo racional y dirigido por uno mismo. Mill señala que los europeos deben mucho a la «pluralidad de caminos». De los desacuerdos y diferencias surgió la tolerancia, la variedad, la humanidad. En una explosión súbita de sentimiento anti-igualitario, alaba la Edad Media porque los hombres eran entonces más individuales y responsables. «¿A manos de quién perecieron la pobre Edad Media, su papado, su caballería, su feudalidad? A manos del fiscal, de la quiebra fraudulenta y del falsificador de moneda» [10]. Este no es el lenguaje de un filósofo radical, sino el de Burke, Carlyle o Chesterton. En su pasión por el colorido y la textura de la vida, Mill ha olvidado su lista de mártires, ha olvidado las enseñanzas de su padre, de Bentham o Condorcet. Solamente se acuerda de Coleridge, solamente de los hombres de una sociedad niveladora y de clase media, la congregación gris y conformista que venera el malvado principio de que «es un derecho social absoluto de todo individuo el que los demás se conduzcan en todos los respetos ateniéndose rigurosamente a su deber», o todavía peor, «que es deber de un hombre el que otro sea religioso», porque «Dios no sólo abomina el acto del infiel, sino que a nosotros mismos no nos considerará inocentes si le dejamos tranquilo». Estas son las consignas de la Inglaterra victoriana; si esa es su concepción de la justicia social, mejor que no existiera. En un momento anterior y similar, de profunda indignación contra las farisaicas defensas de la explotación del pobre, Mill había expresado su entusiasmo para la revolución y por las matanzas, con el argumento de que la justicia valía más que la vida. Tenía veinticinco años cuando escribió eso. Un cuarto de siglo después declaró que una civilización que no tuviera fuerza interna para resistir a la barbarie sería mejor que sucumbiera. Puede que ésta no sea la voz de Kant, pero tampoco es la del utilitarismo; más bien es la de Rousseau o la de Mazzini.

Pero rara vez Mill prosigue en este tono. Su solución no es revolucionaria. Para que la vida humana se haga tolerable, la información debe centralizarse y el poder diseminarse. Si todo el mundo sabe lo más posible y no tiene demasiado poder, podemos evitar un estado

---

[10] Packe, *op. cit.*, págs. 294-95.

que «empequeñezca a sus hombres», en el que «exista el dominio absoluto del jefe de gobierno sobre una congregación de individuos aislados, todos iguales pero todos esclavos». Con hombres pequeños «no se pueden hacer grandes cosas». Los credos y formas de vida que «comprimen», «atrofian» y «empequeñecen» a los hombres encierran un terrible peligro. La aguda conciencia que existe hoy en día de los efectos deshumanizadores de la cultura de masas; de la destrucción de verdaderos proyectos, individuales y comunes, mediante el procedimiento de tratar a los hombres como criaturas irracionales que pueden ser engañadas y manipuladas por la publicidad y los medios de comunicación de masas —«alienados» de los proyectos básicos de los seres humanos al quedar expuestos a la acción conjunta de las fuerzas de la naturaleza y de la ignorancia, el vicio, la estupidez, la tradición y, sobre todo, el autoengaño y la ceguera institucional—: todo esto lo sentía Mill tan profunda y dolorosamente como Ruskin o William Morris. En este punto solamente difiere de ellos en su más clara conciencia del dilema originado por la necesidades simultáneas de autoexpresión individual y de comunidad humana. De este mismo tema se ocupa el estudio sobre la libertad. «Es de temer —añadió Mill tristemente— que las enseñanzas de este ensayo conservarán su valor durante mucho tiempo.»

Creo que fue Bertrand Russel, ahijado de Mill, quien señaló en alguna parte que las convicciones más profundas de los filósofos rara vez están contenidas en sus argumentos formales: las creencias fundamentales, las concepciones comprehensivas acerca de la vida son como ciudadelas que deben ser defendidas contra el enemigo. Los filósofos emplean su fuerza intelectual en argumentos contra objeciones, reales o posibles, a sus doctrinas; y aunque las razones que encuentren y la lógica que empleen sean complejas, ingeniosas y formidables, no son sino armas defensivas; la fortaleza interior (la visión de la vida por cuya causa libran la guerra) resultará, por lo general, relativamente simple y elemental. La defensa que hace Mill de su posición en el ensayo sobre la libertad no es, como se ha dicho a menudo, de la más alta calidad intelectual: muchos de sus argumentos se pueden volver contra él; ninguno es concluyente, ni convence a un adversario decidido o poco comprensivo. Desde los tiempos de James Stephen, cuyo vigoroso ataque a la postura de Mill apareció en el año de la muerte de éste, hasta los conservadores, socialistas, autoritarios de nuestra época, los críticos de Mill han excedido en conjunto al número de sus defensores. Sin embargo, la ciudadela in-

terior (la tesis central) ha soportado la prueba. Quizá necesite elaboración o matizaciones, pero es todavía la exposición más clara, simple, persuasiva y conmovedora del punto de vista de aquéllos que desean una sociedad abierta y tolerante. La razón de ello no es solamente la honradez de Mill, o el atractivo moral e intelectual de su prosa, sino el hecho de que está diciendo algo verdadero e importante acerca de algunas de las características y aspiraciones más fundamentales de los seres humanos. Mill no sólo está expresando una serie de proposiciones claras (cada una de las cuales, examinada en sí misma, es de dudosa plausibilidad), unidas por lazos tan lógicos como le es posible aportar. Percibió algo profundo y esencial acerca del destructor efecto de los esfuerzos del hombre para su autoperfeccionamiento en la sociedad moderna que han tenido mayor éxito; acerca de las consecuencias no queridas de la democracia moderna, y de la falacia y los peligros prácticos de la teorías por las que eran (y todavía son) defendidas algunas de las peores de tales consecuencias. Esto es por lo que, a pesar de la debilidad de los argumentos, de las proposiciones mal construidas, de los ejemplos anticuados, del toque de institutriz en decadencia que tan maliciosamente señaló Disraeli, a pesar de la falta total de esa audacia de concepción que sólo hombres de genio original poseen, su ensayo educó a su generación y todavía está sometido a controversia. Las proposiciones centrales de Mill no son verdades incontestables, no son en absoluto evidentes por sí mismas. Son expresiones de una postura a la que se han resistido y han rechazado los descendientes modernos de sus más notables contemporáneos —Marx, Carlyle, Dostoievski, Newman, Comte—, y que todavía es atacada porque todavía es contemporánea. El ensayo *Sobre la libertad* se ocupa de cuestiones sociales específicas con ejemplos sacados de cuestiones reales y preocupantes de su tiempo; y sus principios y conclusiones están vivos en parte porque surgen de agudas crisis morales en la vida de un hombre, de una vida pasada trabajando por causas concretas y adoptando genuinas —y por eso a veces peligrosas— decisiones. Mill examinó directamente las cuestiones que le preocupaban y no a través del prisma de una ortodoxia. Su rebelión contra la educación que le había dado su padre, su osada afirmación de los valores de Coleridge y de los románticos fue el acto de liberación que hizo añicos ese prisma. A su debido tiempo Mill se iría liberando también de esas medioverdades y convirtiéndose en pensador por derecho propio. Por esta razón, mientras Spencer y Comte, Taine y Buckle —e incluso Carlyle y

Ruskin—, figuras todas que sobresalieron en su generación, están desapareciendo en las sombras del pasado (o ya han sido devoradas por él), Mill sigue siendo real.

Uno de los síntomas de esta clase de cualidad tridimensional auténtica es que estamos seguros de poder decir qué partido habría adoptado Mill en las cuestiones de nuestro tiempo. ¿Puede alguien dudar de cuál hubiera sido su postura en el caso Dreyfus, en la guerra de los boers, ante el fascismo, frente al comunismo? ¿O sobre Munich, Suez, Budapest, el *apartheid*, el colonialismo o el informe Wolfenden? ¿Podemos decir lo mismo de otros eminentes moralistas victorianos como Carlyle, Ruskin o Dickens, o incluso Kingsley, Wilberforce o Newman? Con seguridad ya sólo eso es una prueba de la permanencia de las cuestiones que Mill trató y del grado de su clarividencia respecto a ellas.

V

Mill es generalmente descrito como un maestro de escuela victoriano, justo y de espíritu elevado, honorable, sensible, humano, pero «grave, severo y triste»; con algo de inocente y de pedante; un hombre bueno y noble, pero frío, sentencioso y seco; una figura de cera entre otras figuras de cera en una época ya desaparecida y reflejada en tales efigies. Su autobiografía, uno de los relatos más conmovedores de una vida humana, modifica esta impresión. Mill era desde luego un intelectual; era perfectamente consciente de ello y no se avergonzaba de su condición. Sabía que su principal interés se dirigía a las ideas generales, en una sociedad que desconfiaba en gran medida de ellas: «los ingleses —escribe a su amigo d'Eichthal— desconfían invariablemente de las verdades más evidentes si sospechan que quien las enuncia tiene ideas generales». A Mill las ideas le estimulaban, y quería que fueran lo más interesante posible. Admiraba a los franceses porque, a diferencia de los ingleses, respetaban a los intelectuales. Aunque advertía que en Inglaterra se hablaba mucho acerca del avance del intelecto dentro del país, se mostró escéptico a este respecto. Se preguntaba si «nuestro avance del intelecto no será más bien un avance orientado a prescindir del intelecto y a suplir nuestra carencia de gigantes por el esfuerzo unido de la multitud, cada vez mayor, de enanos». La palabra «enanos», y el temor a lo pequeño, se encuentran en todos sus escritos.

Porque creía en la importancia de las ideas, estaba dispuesto a cambiar las suyas propias si los demás podían convencerle de su insuficiencia, o cuando le era revelada una nueva concepción —como ocurrió con Coleridge o Saint-Simon— o, como él creía, por el trascendente genio de Mrs. Taylor. Le gustaba la crítica por sí misma. Detestaba la adulación, e incluso el elogio, de su propia obra. Atacaba el dogmatismo en los demás; personalmente, estaba realmente libre de él. A pesar del esfuerzo de su padre y de sus mentores, conservó una mente excepcionalmente abierta; y su «apariencia fría y tranquila» y «esa cabeza que razona cómo funciona una gran máquina de vapor» [11] estaban unidas (como decía su amigo Stirling) a un «espíritu caluroso, recto y realmente elevado» y a una disposición conmovedora y sincera para aprender de cualquiera en cualquier momento. Carecía de vanidad y le preocupaba muy poco su reputación; por ello, no se aferraba a la coherencia por ella misma ni a su dignidad personal, si lo que estaba en juego era una cuestión humana. Fue leal a movimientos, causas y partidos; pero nada podía persuadirle para que los apoyara al precio de decir algo que a su juicio no era verdad. Un ejemplo característico es su actitud con respecto a la religión. Su padre le educó en el más estricto y severo dogma ateísta. Se rebeló contra ello. No abrazó ninguna fe reconocida pero, a diferencia de los enciclopedistas franceses o los seguidores de Bentham, no rechazó la religión como un conjunto de fantasías y emociones infantiles, ilusiones confortadoras, jerigonzas místicas y mentiras deliberadas. Mantenía que la existencia de Dios era posible e incluso probable, pero que no estaba probada. Sin embargo, si Dios era bueno no podía ser omnipotente, puesto que permitía que el mal existiera. No podía creer en un ser a la vez bueno y omnipotente cuya naturaleza desafiara los cánones de la lógica humana: Mill rechazaba la creencia en misterios, considerándola un mero intento de evadir cuestiones que causan angustia. Cuando no comprendía (lo que debió sucederle a menudo), no intentaba aparentar que comprendía. Aunque estaba dispuesto a luchar por el derecho de los demás a defender una fe separada de la lógica, sin embargo él la rechazaba. Reverenciaba a Cristo como el mejor hombre que jamás había vivido, y consideraba el teísmo como un conjunto de creencias nobles pero ininteligibles. Consideraba la inmortalidad como posible, pero cifraba muy bajo su probabilidad. De hecho, Mill era un agnóstico victoriano que no se sentía a gusto

[11] Packe, *op. cit.*, pág. 222.

con el ateísmo y consideraba la religión como asunto exclusivo de cada individuo. Cuando se le invitó a presentarse como candidato a miembro del Parlamento (para el que sería posteriormente elegido), declaró que estaba dispuesto a responder a todas las preguntas que los electores de Westminster quisieran hacerle, excepto aquéllas que versaran sobre sus opiniones religiosas. Esto no era cobardía: su comportamiento durante la campaña electoral fue tan ingenuo e imprudentemente intrépido que alguien comentó que con el programa de Mill ni el mismo Dios omnipotente podía esperar ser elegido. La razón de su postura era que el hombre tiene el irrevocable derecho de defender su vida privada y de luchar por ello si fuera necesario. Cuando, más tarde, su hijastra Helen Taylor y otros le reprocharon el no identificarse más con los ateos, acusándole de contemporización y de indecisión, se mantuvo firmemente en su postura. Sus dudas eran propiedad suya: nadie tenía derecho a arrancarle una confesión de fe, a menos que se demostrara que su silencio causaba daño a los demás; puesto que esto no se podía demostrar, no veía razón para comprometerse públicamente. Al igual que Acton después de él, Mill consideraba la libertad y la tolerancia religiosa como protección indispensable de toda religión verdadera, y la distinción hecha por la Iglesia entre reino espiritual y reino temporal como uno de los grandes logros del cristianismo, en la medida en que había hecho posible la libertad de opinión. Valoraba esto último por encima de todo, y defendió apasionadamente a Bradlaugh, aunque, y precisamente, porque no coincidía con sus opiniones.

Fue el maestro de una generación, de una nación; pero sólo un maestro: no un creador ni un innovador. No se le conoce por ningún descubrimiento o invención duradera. Apenas hizo algún avance significativo en lógica, filosofía, economía o en el pensamiento político. Sin embargo, su influencia, y su capacidad para aplicar las ideas a campos en que dieran frutos, no tuvieron paralelo. No fue original, y sin embargo transformó la estructura del conocimiento de su época.

Mill es uno de los más grandes pensadores políticos de nuestro propio tiempo porque tuvo una mente honrada, abierta y civilizada, que encontró su expresión natural en una prosa lúcida y admirable; porque combinó la recta búsqueda de la verdad con la creencia de que su signo astrológico tenía muchas mansiones, de tal modo que incluso «un hombre con un solo ojo como Bentham podía ver

lo que hombres con una visión normal no verían»[12]; porque a pesar de sus emociones inhibidas y de su intelecto superdesarrollado, a pesar de su carácter desprovisto de humor, cerebral y serio, su concepción del hombre fue más profunda y su visión de la historia y de la vida más amplia y menos simple que la de sus predecesores utilitaristas o sus seguidores liberales. Rompió con el modelo pseudocientífico, heredado del mundo clásico y de la edad de la razón, de una naturaleza humana fija, dotada en todos los tiempos y lugares de las mismas inalterables necesidades, emociones y motivos, que responde de diferente manera sólo ante diferencias de situación y estímulos, o que se desarrolla según pautas inalterables. Sustituyó esta idea de la naturaleza humana (no conscientemente del todo) por la imagen del hombre como creador, incapaz de completarse a sí mismo, y por lo tanto nunca totalmente predecible: falible, compleja combinación de opuestos, algunos reconciliables, otros no susceptibles de ser resueltos o armonizados; incapaz de cesar en su búsqueda de la verdad, felicidad, novedad y libertad, pero sin garantía teológica, lógica o científica de poder alcanzarlas: un ser libre e imperfecto, capaz de determinar su propio destino en circunstancias favorables para el desarrollo de su razón y sus dotes. Le atormentaba el problema del libre albedrío, y su solución no fue mejor que otras, aunque a veces creyó que había resuelto el problema. Según Mill, lo que distingue al hombre del resto de la naturaleza no es ni su pensamiento racional ni su dominio sobre la naturaleza, sino la libertad de escoger y de experimentar; de todas sus ideas es ésta la que le ha asegurado su fama duradera[13]. Entendía por libertad una condición en la que no se impe-

[12] Continúa: «Casi todos los ricos filones de especulación original y sorprendente han sido abiertos por semipensadores sistemáticos.» *Ensayo sobre Bentham.*

[13] Se desprenderá del contenido general de este ensayo que no estoy de acuerdo con aquellos que quieren representar a Mill como partidario de una cierta clase de hegemonía de los intelectuales de pensamiento recto. No veo cómo esto puede ser considerado como una conclusión de Mill; no solamente a la vista de las consideraciones que he presentado, sino de sus propias advertencias en contra del despotismo comtiano, que precisamente pretendía tal jerarquía. Al mismo tiempo, y juntamente con otros muchos liberales del siglo XIX, en Inglaterra y en otras partes, no solamente era hostil a la influencia del tradicionalismo acrítico o a la fuerza de la inercia, sino que también sentía recelo del gobierno de la mayoría democrática ineducada; consecuentemente intentó insertar en su sistema algunas garantías contra los vicios de una democracia incontrolada, esperando ingenuamente que, en cualquier caso, mientras la ignorancia y la irracionalidad estuviesen todavía muy extendidas (no era muy optimista en cuanto al ritmo de crecimiento de la educación), la autoridad tendería a ser ejercida por las

día a los hombres el escoger el objeto y el modo de su culto. Para él solamente una sociedad podría ser llamada propiamente humana. Ningún hombre merece más que Mill el homenaje de este Consejo creado para servir a un ideal que él consideró más precioso que la vida misma.

---

personas más racionales, justas y bien informadas de la comunidad. Sin embargo, una cosa es decir que a Mill le ponían nervioso las mayorías como tales, y otra acusarle de tendencias autoritarias y de propugnar el gobierno de una *élite* racional, sea lo que sea lo que los fabianos puedan o no puedan haber deducido de él. No es responsable de los puntos de vista de sus discípulos, particularmente de aquellos a los que él no había escogido y nunca conoció. Mill fue el hombre menos culpable de defender lo que Bakunin, en el curso de un ataque a Marx, describió como la *pédantocratie*, el gobierno de los profesores, a la que consideraba una de las más opresivas formas de despotismo.

APENDICE

Esta descripción no le corresponde exactamente a lo que ocurrió en el II Congreso, del partido, en 1903. (Debo esta información al especialista en el tema Climen Abramsky.) Según el relato oficial de las actas de sesiones, Plejanov no hizo esa afirmación en respuesta a una pregunta, sino en apoyo de la tesis expuesta por el delegado Moudelberg, que había adoptado el nombre de guerra de Posadovsky. De acuerdo con las actas, Posadovsky dijo: «Las afirmaciones hechas aquí, tanto a favor como en contra de las enmiendas, no me parecen. cuestiones de detalle, sino que demuestran serias discrepancias. No hay duda de que no estamos de acuerdo en un tema fundamental: ¿hemos de subordinar nuestra futura política a este o aquel principio o principios democráticos fundamentales, reconociéndolos como valores absolutos?, o ¿hemos de subordinar todos los principios democráticos, exclusivamente a las exigencias de nuestro partido? Yo estoy claramente a favor de esta última opción. No hay ningún principio democrático que no debemos subordinar a las necesidades de nuestro partido» (gritos de «¿y la inviolabilidad de la persona?»). «¡Sí, eso también! Como partido revolucionario que anhela un objetivo final —la revolución social—, debemos guiarnos exclusivamente por consideraciones sobre qué es lo que nos puede ayudar a conseguir antes este objetivo. Debemos considerar los principios democráticos exclusivamente desde el punto de vista de las necesidades de nuestro partido; si esta o aquella reivindicación no se adapta a nosotros, no debemos aceptarla. Por esto estoy en contra de las enmiendas expuestas, porque pueden llegar a reducir nuestra libertad de acción.» Plejanov simplemente puso los puntos sobre la íes de esta inequívoca declaración, la primera de este tipo, en la medida de mis conocimientos, en la historia de la democracia europea.